تہذیب کے اس پار:

عصر حاضر کے مسائل اور اسلامی فکر مغربی فکر کے تناظر میں

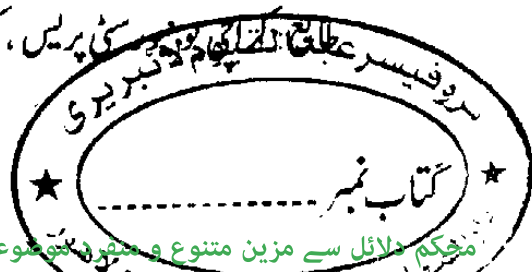
پروفیسر ڈاکٹر عارفہ فرید

کراچی یونیورسٹی پریس
کراچی یونیورسٹی

تہذیب کے اس پار:

عصرِ حاضر کے مسائل اور اسلامی فکر مغربی فکر کے تناظر میں

پروفیسر ڈاکٹر عارفہ فرید
ڈین کلیہ فنون
صدر شعبہ فلسفہ، جامعہ کراچی

کراچی یونیورسٹی پریس
کراچی یونیورسٹی

انتساب

بیٹی ثروت کے نام!

جو مشرقی اور مغربی دونوں چشموں کا پانی پی کر بڑی ہوئی ہے۔ اور جس کو نئی صدی کے استقبال میں اپنے گھر میں زیتون کے تیل کا چراغ روشن کرنا ہے۔

فہرست

۱۔	حرف آغاز	پروفیسر ڈاکٹر ظفر حسنین زیدی، شیخ الجامعہ	الف
۲۔	پیش لفظ		۱
۳۔	اظہار تشکر		۴
۴۔	تعارف		۵
۵۔	جدیدیت		۱۸
۶۔	پس جدیدیت		۲۰
۷۔	جدیدیت کے ناقدین		۲۴
۸۔	عصر بعد از جدید کے خدوخال اور مسائل		۷۵
۹۔	پس جدید دور کے مبصرین و مفکرین		۹۸
۱۰۔	جدیدیت' دور پس جدید اور اسلامی فکر		۱۱۵
۱۱۔	اسلامی دنیا کے سامنے پس جدیدیت کا چیلنج اور لائحہ عمل		۱۳۷
۱۲۔	چند افکار تازہ' اسلامی دنیا کے حوالے سے		۱۴۷
۱۳۔	اختتامیہ		۱۵۳
۱۴۔	کتابیات		۱۵۸

حرف آغاز

جدید دور اگر ایک طرف سائنس اور ٹکنالوجی میں حیرت انگیز بلکہ ہوش ربا ترقی سے عبارت ہے، تو دوسری طرف ذہنی تراج اور جذباتی بے اطمینانی سے۔ مادی ترقیوں نے انسان کی روحانی تسکین کے سامان بہم نہیں پہنچائے ہیں، بلکہ اسے ایک نئے خلفشار سے دوچار کردیا ہے۔ ہماری دنیا ایک گلوبل ویلیج تو بن گئی ہے، لیکن اس کا ہر گھر، بلکہ ہر فرد بجائے خود ایک دنیا بنتا جارہا ہے۔ انسانی رشتے معدوم ہوتے جارہے ہیں اور ان کی جگہ محض مادی مفادات کے رشتے رہ گئے ہیں۔

یہ تمام انسانوں کے لئے عام طور پر اور مسلمانوں کے لئے لمحہ فکریہ ہے۔

زیر نظر کتاب میں اس بحران کا جائزہ لیا گیا ہے اور مختلف مکاتیب فکر کی آرا اجمالاً پیش کرنے کے بعد فاضل مصنفہ نے اپنا نقطہ نظر پیش کیا ہے جو اسلام کی آفاقی اقدار پر مبنی ہے۔

یہ کتاب پیش پا افتادہ مسائل سے متعلق اردو ادب میں ایک گراں قدر اضافہ ہے اور یقیناً قارئین کے لئے ایک خاصے کی چیز ہے۔

پروفیسر ڈاکٹر عارفہ فرید صاحبہ مبارکباد کی مستحق ہیں کہ انھوں نے ان موضوعات پر قلم اٹھایا، جن سے اردو داں قارئین کم واقف ہیں یا ناواقف ہیں۔

یہ کتاب کراچی یونیورسٹی پریس کی مطبوعات میں ایک عمدہ اضافہ ہے۔

ظفر حسنین زیدی

شیخ الجامعہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

اس کتاب کا تعارف میں نے جون ۱۹۹۷ء میں پاکستان فلوسوفیکل کانگریس کے سالانہ اجلاس بمقام آزاد جموں و کشمیر یونیورسٹی میرپور میں اپنے صدارتی خطبہ میں پیش کیا تھا۔ سردار ابراہیم صدر آزاد جموں و کشمیر مہمان خصوصی تھے۔ جدیدیت اور پس جدیدیت کا جو خاکہ میں نے اس کتاب میں کھینچا ہے وہ مغربی دنیا کے حوالے سے ہے۔ اسلامی دنیا ہنوز جدیدیت اور پس جدیدیت دونوں کے مفہوم سے پوری طور پر آگاہ نہیں۔ جدیدیت کی بنیاد عقل کی بالادستی پر ہے اور اس کی ابتدا نشاۃ ثانیہ سے ہو چکی تھی۔ جدیدیت کے مطابق ہر وہ اصول، ہر وہ رویہ، ہر وہ طریقہ زندگی درست ہے جو عقل پر مبنی ہو۔ جدیدیت میں جذبات، احساسات کی کوئی گنجائش نہیں۔ جدیدیت کی معراج سائنسی علوم کی ترقی اور اس پر مبنی اخلاقیات ہے۔ جدیدیت کے اولین ناقدین نے جس میں نطشے خاص طور پر قابل ذکر ہے جدیدیت کی اسی غیرحسی اور غیرجذباتی روش کے خلاف آواز اٹھائی اور یہ بتانے کی کوشش کی کہ انسان کو عقل کا پابند کرنا اسکو غلام بنانا ہے۔ اس کی جبلتوں کو چھین لینا اس کو اسیر کردینے کے مترادف ہے۔ بعد میں فرانک فرٹ اسکول سے وابستہ ناقدین نے بیسویں صدی کے اوائل میں جدیدیت پر کڑی تنقید کی اور عقل معاون کی چیرہ دستیوں کی بہت موثر تصویر کشی کی جس کے نتیجہ میں ان کے مطابق پہلے صنعتی انقلاب آیا اور اس کے بعد مغربی دنیا میں ترقی یافتہ صنعتی ثقافت نے تشکیل پائی جس کے مہلک مضمرات نے انسانیت پر بڑے ستم ڈھائے۔ خودغرضی، حرص و ہوس، بے مروتی، نفسانفسی، مغائرت، اجنبیت کا دوردورہ ہوا۔ قدیم روایتی خاندانی نظام ٹوٹ پھوٹ گئے۔ اور نیوکلیئر فیملی یعنی مرکزائی خاندان رواج پاگیا۔ دوستی کی بنیادیں مصلحتوں کی نذر ہوگئیں اور انسان کی جگہ مشین نے لے لی۔ کارل مارکس اور فرائڈ کی فکر سے متاثر ہوکر ان ناقدین میں سے بعض نے اجتماعی زندگی کی اہمیت اجاگر کی اور انسانی جبلتوں و جذبات مثلاً محبت، بھائی چارہ کو

رواج دینے کی سفارش کی اور اپنی خوشی سے دوسروں سے محبت کرنے اور انکے کام آنے ہی کو انسان کی آزادی بتایا۔ یہ موقف ایرش فرام کا تھا۔ بعض دوسروں نے جدیدیت کا مرض لاعلاج بتایا اور احساسات کی بیداری خصوصاً فنون لطیفہ کے ذریعہ بالواسطہ معاشرتی تبدیلی کے امکان کی طرف اشارہ کیا تاکہ انسان سرمایہ وارانہ نظام اور صنعتی ثقافت اور ترقی یافتہ صنعتی ثقافت کے پھندوں سے نکل سکے۔ ہربرٹ مارکوزے کا یہی موقف تھا۔ بعض دوسرے مفکرین مثلاً ہیبرماس نے معاون عقل کے مقابلہ میں نجاتی عقل کو بیدار کرکے اپنی غلامی اور جبرو استبداد کی آگہی پیدا کرنے پر اصرار کیا اور اپنے امور دلچسپی یا مفاد کو حاصل کرنے کے لئے کیمونٹی میں اجماع کے طریقہ کار کو رائج کرنے کی سفارش کی۔ ہیبرماس گویا عقل معاون کا ناقد ہونے کے باوجود عقل نجاتی پر بھروسہ کرنے کے حق میں ہے جو انسان کو ہر قسم کے جبرو ظلم سے نجات دلاکر انسان کی آزادی کی صحیح پیغامبر بن سکتی ہے۔

پس جدیدیت دراصل جدیدیت کے برعکس رجحان ہے' جو جدیدیت کے ناقدین سے اس حد تک سو فیصد اتفاق کرتی ہے کہ عقل کی بالادستی ناقابل قبول ہے۔ لیکن پس جدیدیت ہمیں کوئی لائحہ عمل نہیں دیتی' بلکہ جدیدیت کے وسیع جال کا مشاہدہ کراتی ہے اور پس جدید طرزحیات کا ایک ایسا خاکہ ہمارے سامنے پیش کرتی ہے جس میں انفرادیت اور شخصی آزادی یعنی "جیو اور جینے دو" کی عمل داری ہے۔ اس پر پس جدیدی مفکرین کوئی تنقید نہیں کرتے بلکہ وہ خود اس طرز حیات سے متاثر اور انتہا درجے کی شخصی آزادی اور انفرادیت کو بظاہر من وعن قبول کرتے نظر آتے ہیں۔ فرانسیسی مفکرین مشعل فوکو' ژاک دریدہ' فرانسوا لیوٹارڈ (Francois Leotard) کے پاس کہنے کو اس کے علاوہ کچھ نہیں کہ صداقت ایک بے معنی تصور ہے بلکہ تمام الفاظ و تصورات بے معنی ہیں۔ چنانچہ تمام اقدار بے معنی ہیں۔ کوئی طرزعمل' کوئی طرف حیات' کوئی ادارہ' کوئی ریاستی ڈھانچہ' کوئی طرزحکومت' کوئی معاشرتی نظام' کوئی معنی نہیں رکھتا۔ گویا حددرجہ کی بے معنویت کے علاوہ کچھ سجھائی نہیں دیتا۔ باالفاظ دیگر یہ مفکرین مکمل التباس total disillusionment کا شکار ہیں۔ معنی یا معانی کا سراب ان پر کھل چکا ہے۔

اسلامی دنیا جدیدیت اور پس جدیدیت کے مظاہر کا مشاہدہ مغرب کے حوالہ سے

کر رہی ہے۔ ٹی وی، میڈیا اور دیگر الیکٹرانک آلات اس کے لئے معاون ہیں۔ لیکن مشاہدہ کے ساتھ ساتھ اس جدید اور پس جدید طرزحیات کے اثرات اسلامی دنیا پر بھی مرتب ہوتے نظر آتے ہیں کیونکہ تمام دنیا اب ایک (global village) یعنی عالمگیر گاؤں بنتی جارہی ہے لہٰذا اسلامی دنیا کے لئے بظاہر یہ ممکن نظر نہیں آتا کہ وہ جدیدیت اور پس جدیدیت کے طوفان بلاخیز کو روک سکے۔ اس کے لئے اسلامی فکر کی تشکیل نو کی ضرورت ہے۔

جدیدیت اور اسکی طرزمعاشرت اور پس جدیدیت اور اسکا طرز حیات اسلامی دنیا کے لئے وجہ فکر ہیں۔ اگر آج ان حالات پر غور نہ کیا گیا اور کوئی قابل عمل لائحہ عمل نہ ڈھونڈا گیا تو شاید جدیدیت اور پس جدیدیت کے سیلاب میں سب کچھ بہہ جائے۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین ○

عارفہ فرید

۱/ستمبر ۲۰۰۰

اظہار تشکر

اس کتاب کی اشاعت کی اجازت کے لئے میں خاص طور پر شیخ الجامعہ، جامعہ کراچی پروفیسر ڈاکٹر ظفر ایچ زیدی کی بے حد شکرگزار ہوں۔ اس کے ساتھ ہی ڈائریکٹر کراچی یونیورسٹی پریس طارق محمود صاحب، اور انکے معاون سید اقبال صاحب کا بھی شکریہ ادا کرنا چاہتی ہوں جنھوں نے اس مسودہ کی اشاعت کو ممکن بنایا اور ہر طرح معاونت کی۔

شعبہ فلسفہ کے ذہین نوجوان اساتذہ کی فکری امنگوں نے میری فکر کو جلاوی اور اس کتاب کے لئے وہ شرر بنی جس نے اس شعلہ کو جنم دیا جو اس کتاب کی صورت میں ظاہر ہوا۔ مجھے امید ہے کہ یہ شعلہ جلاکر خاک کرنے والا نہیں بلکہ روشنی کا چراغ ثابت ہوگا۔ شمس حامد (شعبہ کے نوجوان استاد جو اب اس شعبہ میں نہیں) کے ساتھ فلسفیانہ مکالے سب سے پہلے میرے لئے یہ کتاب لکھنے کے محرک بنے۔

سید ذیشان ارشد شعبہ کے نوجوان استاد اور رفیق کار سے بھی اشاعت سے قبل میں نے اس کتاب کے مسودہ پر گفتگو کی۔ ذیشان ارشد میرے شاگرد بھی رہ چکے ہیں انھوں نے اس مسودہ کے مجموعی تاثر کے سلسلہ میں مجھے مفید مشورہ دیئے اور کتابیات کی تیاری میں میری مدد کی جسے میں نے اپنا حق سمجھ کر قبول کرلیا۔ عبدالوہاب سوری شعبہ کے ایک نئے رفیق کار نے بھی اس مسودہ کے اشاعت سے قبل مجھے کئی موزوں کتابیں فراہم کیں اور اس کتاب کا تعارف Thera میں شائع کروایا۔ انکا بھی شکریہ ادا کرنا میں نے ضروری نہ سمجھا کیونکہ یہ استاد اور شاگرد کے آپس کا معاملہ ہے۔ اپنے شاگرد کا شکریہ کیسا؟ "حساب شاگرداں دردل"۔

اس مسودہ میں بہت ساری باتیں تشنہ رہ گئیں جس کی وجہ اس موضوع کی وسعت ہے۔ اس کا ازالہ انشاءاللہ کسی اور کتاب میں کردیا جائے گا۔ بعض کوتاہیاں بھی رہ گئی ہیں جن کے ازالہ کے لئے شاید پوری کتاب پر نظرثانی کرنی پڑتی۔ امید ہے قارئین اشاعت کے مسائل اور وسائل کی دشواری کو سمجھتے ہوئے اسے نظرانداز کردیں گے۔

تعارف

نئی دنیا جن آزمائشوں سے گزر رہی ہے ان کی فہرست اتنی طویل ہے کہ ان کا احاطہ کرنا مشکل ہے۔ بیسویں صدی کے یہ آخری چند عشرہ اور اکیسویں صدی جو دروازے پر دستک دے رہی ہے انسانی تہذیب کے حوالہ سے ایک ایسا کڑا وقت ہے جس نے تمام عالم انسانی کو ایک نقطہ نگاہ کے مطابق "پر آشوب" دور میں بدل دیا ہے۔ اب بیسویں صدی کے اس آخری عشرے میں انسانی تہذیب کو مختلف قوموں کے حوالہ سے جانچنا اتنا آسان نہیں' کیونکہ مشرق سے مغرب تک کوئی بھی قوم آج محض خود مکتفی یعنی اپنی ذات پر مشتمل یا self-contained نہیں۔ بلکہ یہ سب آپس میں اس بری طرح سے خلط ملط ہیں کہ ان کو علیحدہ کرنا تقریباً ناممکن نظر آتا ہے۔ قوموں کے اختلاط کو دیکھ کر ایسا لگتا ہے جیسے مختلف حشرت الارض بقا کی جدوجہد میں ایک دوسرے پر چڑھ کر گتھم گتھا ہیں اور اب ان میں سے کسی ایک کے لئے بھی حصول بقا ناممکن ہے کیونکہ ان میں سے کوئی ایک بھی دوسرے سے اپنی جان نہیں چھڑا سکتا۔

تاریخ کے اس پر آشوب دور کو آج کے دانشور اور حکما "پس جدید دور" کا نام دیتے ہیں۔ اس دور کو پر آشوب قرار دینا کہاں تک جائز ہے یہ ایک بحث طلب مسئلہ ہے۔ پس جدیدی رجحان (Postmodernity) اور پس جدیدیت (Postmodernism) اور پس جدید فکر (Postmodern Thought) آج کے دانشور کے استعمال میں سب سے مقبول اصطلاحات ہیں۔ شاعر ہو یا فلسفی' تاریخ داں ہو یا ماہر سماجیات' ادیب ہو یا آرٹسٹ پس جدیدی' پس جدید اور پس جدیدیت سب کی زبان پر ہیں۔ یہ کوئی ضروری نہیں کہ ان الفاظ کو استعمال کرنے والا ہر فرد ان کے معانی کو پوری طرح سمجھتا ہو اور ان کا صحیح استعمال کرتا ہو۔ یونیورسٹی اور کالجوں کے طلبہ و طالبات خصوصاً وہ جن کا تعلق سماجی علوم سے ہے یا جن کے مضامین فنون اور انسانیات کے دائرے میں آتے ہیں "جدیدیت" اور "پس

جدیدیت" سے واقفیت کا اظہار بڑے وثوق سے کرتے ہیں۔ اور کیوں نہ ہو، وہ خود اپنے حوالہ سے شاید ایک "ولولہ انگیز" اور اپنے بزرگوں کے حوالے سے ایک "پر آشوب" "پس جدید دور" میں رہ رہے ہیں۔ جدیدیت اور پس جدید دور کے مزاج اور پس جدیدیت کے مفہوم کی وضاحت اور پس جدید فکر کی سمت کی وضاحت کے لئے میں نے اس دور اور اپنی کتاب کا نام "تہذیب کے اس پار" رکھا ہے۔ غیر تکنیکی ہونے کے اعتبار سے اس نام کے حوالہ سے اس "دور گراں" یا "عہد ولولہ انگیز" کے مزاج کو سمجھنے اور اس کی اصلاح یا فروغ میں دلچسپی لینے والوں کی تعداد میں بھی اضافہ ہو سکتا ہے۔ اس کتاب کا نام "تہذیب کے اس پار" میں اس لئے بھی موزوں سمجھتی ہوں کہ یہ انسان کی حیرت ناک تاریخ کے اس دلچسپ یا عبرتناک باب کا بیان ہے جو وہاں سے شروع ہوتا ہے جہاں سے "جدید تہذیب" یا "نئی تہذیب" کا دور ختم ہوتا ہے۔ گویا یہ مضمون "جدید یا نئی تہذیب" اور پھر اس کے بعد یا اس پار کی کہانی ہے۔ تہذیب کا خواب پورا ہوا' لیکن بعض ماہرین عمرانیات کے مطابق افسوس یہ کوئی سنہرا خواب ثابت نہ ہوا۔ انسانیت کے حوالہ سے شاید یہ ایک ایسا ڈراؤنا خواب یعنی nightmare ہے' جس کے اثرات نے اس خواب سے گزرنے والوں کے اعصاب شل کر دیئے ہیں اور انکو سخت خوفزدہ اور بے بس کردیا ہے۔ اس کے برعکس بعض دوسرے ماہرین عمرانیات یا مفکر دور جدید کو انسانی ترقی کے عروج کا دور سمجھتے ہیں اور چند دوسرے اسے پس جدید دور کے لئے ناگزیر جانتے ہیں۔ ایسا کیوں ہوا' کیسے ہوا اور کب ہوا اس کے جواب میں آج مغرب کے مفکرین خصوصاً سر جوڑے بیٹھے ہیں اور مشرق میں بھی اس مسئلہ پر دھواں دار بحثیں ہو رہی ہیں۔ عالم اسلام بھی جدیدیت اور پھر پس جدید دور کے گرداب میں تیزی سے پھنس رہا ہے۔ کوئی نہیں جانتا کہ جدید تہذیب اور پھر پس جدیدیت کے طوفان بلاخیز سے کیسے نکلے اور پس جدید دور کے بھنور میں پھنسنے کے خلاف کیسے مزاحمت کرے۔

۱۹۳۰ء کے لگ بھگ فلسفہ میں جرمنی میں فرینک فرٹ اسکول یا (مکتبہ فکر) سے ایک انداز نظر ابھرا جو "تنقیدی نظریہ" کہلایا۔ یہ عقل کی بالادستی پر تنقید تھی جس نے انسان کو بقول اس سے وابستہ مفکرین کے' پابند سلاسل کردیا ہے۔ کارل مارکس

(Karl Marx)اور فرائڈ (Freud) سے متاثر تنقیدی فکر سے وابستہ مفکرین نے انسان کی شخصی، انفرادی اور اجتماعی آزادی کو اپنا منشور بنا لیا اور غلامی سے نجات کے لئے راستے ڈھونڈنے شروع کردیئے۔ جدیدیت کی بنیاد چونکہ عقل پر تھی اور روشن خیالی (enlighenment) کی اخلاقیات اور سماجیات کی جڑیں بھی عقلیت میں تھیں لہٰذا نظریہ تنقید کے مفکرین نے عقل کارساز کی ہیرا پھیری کا بھرپور جائزہ لیکر اس سے دست برداری ہی کو اپنا منشور بنایا۔ تنقیدی عقل یا نجاتی عقل کو بروئے کار لاکر عقل معاون کی دست درازیوں کو اجاگر کرنا لازم ہوگیا اور حسیاتی (aesthetic) طرز حیات کے لئے راستے کھول دیئے جس کے لئے نطشے نے انیسویں صدی ہی میں زمین ہموار کردی تھی۔

جدیدیت اور نظریہ تنقید کے نتیجے میں بیسویں صدی کے آخری چند عشروں میں جو فکر ابھری وہ پس جدید فکر کہلائی۔ یہ نئی فکر نظریہ تنقید سے منسلک ہے اور اس کا تتمہ یا تکملہ ہے۔ پس جدید مفکرین بھی اپنے پیش رو نظریہ تنقید سے وابستہ مفکرین کی طرح شخصی آزادی اور انفرادیت کے لئے راہ ہموار کرتے ہیں، لیکن وہ کوئی لائحہ عمل تجویز نہیں کرتے، صرف جدیدیت کے مسائل اور آلام کی نشاندہی کرتے ہیں اور کسی مخصوص طرز فکر کی حمایت سے پرہیز کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ہر قسم کا نظام جبر ہے، اوارہ سازی بھی جبر ہے۔

جدیدیت اور نظریہ تنقید کا جائزہ لینے کے ساتھ ساتھ میں نے اس مقالہ میں پس جدیدی رجحان، پس جدید دور اور پس جدید فکر کا ایک مختصر مطالعہ پیش کیا ہے۔ جس کا مقصد انسانی حوالہ سے "تہذیب کے اس پار" کے دور کے عطیات یا آلام سے اپنے ہم وطنوں میں واقفیت اور شعور پیدا کرنا ہے اور ساتھ ساتھ اسکے منفی اثرات کے خلاف جنگ اور مزاحمت کے لئے ان کے ذہنوں کو تیار بھی کرنا ہے۔ ایک قرآنی آیت کے مطابق قیامت سے پہلے ایک عجیب الخلقت جانور نکلے گا، جو تمام عالم انسانی کو اس کے انجام سے خوفزدہ کردے گا۔ (دیکھئے قرآن سورہ نحل ۲۷:۸۲)۔ کیا جدید تہذیب کے بطن سے پیدا ہونے والا یہ عجیب الخلقت جانور "پس جدیدیت" ہے؟ اگر ایسا ہے تو اس کی شکل و صورت سمجھانے کی میں نے اس کتاب میں کوشش کی ہے۔ اگر گذشتہ ڈھائی ہزار سالہ انسانی

تہذیب نے نئے انسان کے لئے کوئی قابل قدر اثاثہ چھوڑا ہے تو یہ کتاب اس کے حصول اور اس سے استفادہ میں ان کی مدد کرسکتی ہے اور جن لوگوں کے لئے یہ دور ولولہ انگیز ثابت ہوا ہے انکو ایسے نئے ولولے اور نئے شوق کی ترغیب دے سکتی ہے جس سے انسانیت کی تعمیر ہوسکے۔

"پس جدید دور" اور "پس جدیدیت" اور "پس جدیدی فکر" کی کوئی جامع تعریف کرنا اتنا آسان نہیں۔ البتہ اول الذکر دو اصطلاحیں ان سماجی حالات کی نشاندہی کے لئے استعمال کی جاسکتی ہیں جو عصرحاضر کا خاصہ ہیں۔ پس جدید فکر (postmodern Thought) سے مراد وہ فکر ہے جو عقلیت کے پیدا کردہ سماجی حالات کی تنقید اور انفرادیت اور شخصی آزادی کی جانب پیش رفت کی مظہر ہے۔ نظریہ تنقید کے ناقدین کے مطابق انسانی تہذیب کا یہ مظہر ایک ایسے دور پر مشتمل ہے جس کی ابتدا اور انتہا دونوں ہی کا کوئی یقینی تعین نہیں کیا جاسکتا۔ بعض مفکرین کے مطابق زیادہ سے زیادہ یہی کہا جاسکتا ہے کہ جب انسانی تہذیب ٹکنالوجی کے حوالہ سے اپنے بام عروج پر پہنچی تو انسان اپنی "ارتقا" کے ایک ایسے دور میں داخل ہوا جو بظاہر ارتقا تھا لیکن دراصل زوال کی بدترین صورت تھا۔ اس دور میں ٹکنالوجی نے تہذیب کو پستی کے ایک ایسے گہرے غار میں دھکیل دیا جس سے نکلنا اب اسے ناممکن نظر آرہا ہے۔ تیرھویں صدی عیسوی سے لیکر بیسویں صدی کا اول نصف حصہ انسانی تاریخ کا اہم ترین دور رہا ہے جس کو دور وسطیٰ کے تاریک زمانہ کے مقابلہ میں ایک روشن دور کہا اور سمجھا جاتا رہا ہے۔ اس دور کے ایک حصہ کا نام "نشاۃ ثانیہ" ہے اور اسکے بعد کے دور میں سترھویں' اٹھارویں اور انیسویں صدی میں فرانسیسی انقلاب' صنعتی انقلاب' جمہوری انقلاب' مارکسی انقلاب' اور اس قسم کے دوسرے انقلابات برپا ہوئے۔ سترھویں صدی کے بعد سے اس دور کو عرف عام میں "روشن خیالی" (enlightenment) بھی کہا جاتا رہا ہے۔ گویا تیرھویں صدی سے بیسویں صدی تک آتے آتے تہذیب نے بے شمار مراحل طے کئے اور اب بیسویں صدی میں داخل ہوکر "تہذیب" اپنے نقطہ عروج پر پہنچ گئی اور نئی تہذیب کہلائی جاتی رہی۔ اس نئی تہذیب کے مثبت پہلوؤں کے ساتھ ساتھ اسکے منفی اثرات بھی منظرعام پر آئے اور

انسانیت کے مجموعی حوالے سے یہ زوال پذیری کا دور ثابت ہوا' جبکہ "پس جدید دور" بعد از تہذیب دور" یا "تہذیب کے اس پار" کا دور بیسویں صدی کے دوسرے نصف ، نصہ سے شروع ہوا اور آنے والی صدی یا صدیوں تک چلے گا۔ بعض مفکرین کے مطابق بدید دور کی تعریف کے لئے صرف زوال پذیری کا لفظ آتا ہے۔ یہاں ممکن ہے کوئی خیال ے کہ زوال پذیری کے دور میں انسانی عقل جو نئی ٹکنالوجی کی موجد تھی وہ مزید ایجاد ، کی صلاحیت کھو بیٹھی ہوگی۔ لیکن اس کے بالکل برعکس "جدیدیت" کا دور نئی ٹکنالو پیدا کرنے کی صلاحیت کے اعتبار سے انتہائی حیرت انگیز ہے۔ کیونکہ نئی ٹکنالوجی پیدا کر . کی صلاحیت اور کمال تو اور بھی بڑھ گیا۔ نظریہ تنقید کے مطابق زوال دراصل انسانی قدر ، کی پامالی کے ذریعہ آیا۔ گویا جدیدیت دراصل ٹکنالوجی کے نقطہ عروج پر پہنچنے کے نتی. میں عقل معاون کی چیرہ دستیوں کے نتیجہ میں انسانی قدروں میں تبدیلی کا نام ہے۔ یہاں سانی قدریں اس لئے پامال ہوئیں کہ انسان نے نئی ٹکنالوجی کی مدد سے اپنے دشمن خود پید نے شروع کردئے اور ازخود اپنی تباہی اور بربادی کا سامان پیدا کرنا شروع کردیا۔ وہ اپنی ا دی کھو بیٹھا اور مشین اور آلات کا غلام بن گیا۔ پہلے صنعتی انقلاب اور نظام سرمایہ دا ں کا نفاذ ہوا' پھر ایٹم بم اور تخریب کاری کے دوسرے آلات اور دیگر ایٹمی ہتھیار اور ری کے ذریعہ دوسرے انسان کش طریقے وضع کرنا شروع کردیئے۔ جس طرح انسانی جسم عض اوقات اینٹی بوڈیز antibodies پیدا کرکے اپنے صحت مند خلیوں کے خلاف ، کا آغاز خود کرتا ہے اسی طرح انسانی تہذیب نے اپنے لئے خود دشمنی کے سامان پیدا ر دیئے اور تہذیب اپنے آپ کو ایک ایسے موڑ پر لے آئی جہاں اس کی پیدا کردہ ٹکنالوجی خو سکے لئے ایک چیلنج بن گئی کیونکہ وہ خود انسان کے وجود' اسکی آزادی' اسکے سکون او سکی خوشیوں کی دشمن بن کر ابھر آئی۔ انسان ایک ایسے دور میں لاشعوری طور پر داخل گیا' جس میں خود اسکی بنائی ہوئی تہذیب ایک طاعون جیسی وبا کا سامان بن گئی۔ گویا تہذ ، کا خوبصورت مور ناچتے ناچتے اچانک ایک مرے ہوئے بدبودار چوہے میں بدل گیا جس نے تمام انسانیت کو ایک ایسی وبا کی لپیٹ میں لے لیا جس نے آناً فاناً اسکے وجود کو فنا کرنا وع کردیا۔

"جدیدیت" کا قہر صرف تخریبی ایجادات کی بنا پر ہی نہیں ٹوٹا بلکہ ایسی ایجادات بھی جس نے انسان کو بظاہر مختلف سہولیات زندگی فراہم کیں جدیدیت' پس جدیدیت اور ان کے تنزلی عمل میں شریک ہوگئیں۔ صنعتی انقلاب اس عذاب کے اولین عوامل میں سے ایک ہے۔ صنعتی انقلاب نے بظاہر تو انسان کو سخت اور طویل جسمانی مشقت سے نجات دلانے کا بیڑا اٹھایا لیکن دراصل اس کی روح کو اس بری طرح مجروح کیا کہ انسان کی جسمانی حکمت بھی جواب دے گئی۔ ریاستی جبر و استبداد کے دروازے کھل گئے اور شخصی آزادی اور انفرادیت خواب بن کے رہ گئے۔ تاریخ کا ہر دور کم از کم تین نسلوں کے تجربات پر مشتمل ہوتا ہے' ایک وہ نسل جس نے دنیا میں تازہ قدم رکھا ہوتا ہے اور جس کا دائرہ کار لڑکپن تک شمار ہوتا ہے' دوسری وہ نسل جو جواں کہلاتی ہے اور جو بلوغت سے لیکر پختہ عمری تک بھرپور طور پر دنیا میں مصروف عمل دکھائی دیتی ہے اور تیسری وہ نسل جس کا دائرہ جوانی ڈھلنے کے بعد سے زندگی کی شمع بجھنے تک شمار ہوتا ہے۔ یہ تینوں نسلیں ایک مشترک تجربہ سے گزرتی ہیں۔ یعنی زندگی کی پہلی اور دوسری منزلوں میں یعنی بچپن اور لڑکپن اور جوانی میں ان میں سے ہر ایک نے اپنے بزرگوں سے ایک بات بڑی وثوق سے کہتے سنی ہوتی ہے کہ "آجکل زمانہ بہت خراب ہے"۔ اس کا فطری جواب یہ ہے کہ "زمانہ کب خراب نہیں تھا؟ زمانہ ہمیشہ سے خراب رہا ہے' للہ ہمیں ہمارے زمانے میں جینے دو!" جو ہر بچہ اور جوان اپنے بزرگوں کو دینا چاہ رہا ہوتا ہے۔ دور جدید کو ممکن ہے جدید نسل خراب زمانہ تسلیم نہ کرے' لیکن اس کی وجہ ان میں شعور کی کمی ہے۔ تاریخ دانوں نے مختلف حوالوں سے انسانی تاریخ کو مختلف ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ لیکن ایک عمومی تقسیم کے مطابق تین ادوار یعنی دور قدیم' ازمنہ وسطیٰ اور دور جدید انسانی تاریخ کا احاطہ کرتے ہیں۔ لیکن انیسویں صدی سے اس میں ایک چوتھے دور کا اضافہ ہوا ہے جس کو صرف محاورۃً "خراب زمانہ" نہیں کہا جارہا بلکہ جو خود تنقیدی فکر کے حامل ماہر عمرانیات کے خیال کے مطابق خراب ثابت ہورہا ہے۔ دور جدید کو بھی اگر اسی حوالہ سے دیکھا جائے تو اس میں زندگی گزارنے والی پہلی' دوسری اور تیسری نسل جو بچوں' جوانوں اور بوڑھوں پر مشتمل ہے کئی لحاظ سے بے حد خوش قسمت لیکن بیشتر لحاظ سے انتہائی بدنصیب ہے۔ خوش قسمت اس

لیے ہے کہ اس دور کی تینوں نسلوں نے انسانی تہذیب کے عروج پر پہنچنے کی وجہ سے جو آسائشیں دیکھیں اسکا قدیم' اور ازمنہ وسطیٰ کی نسلیں تصور بھی نہیں کرسکتی تھی۔ اونٹوں' گھوڑوں اور خچروں پر طویل مسافتیں طے کرنے کی بجائے انہوں نے ریل گاڑی' موٹر کار اور ہوائی جہازوں پر سفر کیا' تاریکی میں سفر کرنے کی بجائے انہیں اپنے شب و روز روشنی میں اپنی مرضی کے مطابق گزارنے کا موقع ملا' ریڈیو' ٹیلی وژن اور ٹیلی فون کی ایجاد نے ان کو گھر بیٹھے تفریح اور مصاحبت فراہم کی اور تنہائی سے نجات دلائی' چکی میں گندم اور تل پیسنے کی بجائے انکو گھر بیٹھے بنی بنائی روٹی اور تیل میسر آیا' سوت کاتنے اور ریشم بننے کے طویل عمل سے گزرنے کی بجائے انہیں اعلیٰ سے اعلیٰ پوشاک معمولی محنت سے میسر آئی۔ جدید سائنس کا یہ احسان اگر کوئی بھولنا بھی چاہے تو نہیں بھول سکتا۔ لیکن آسائشوں کے حصول نے انسان کو سست اور کاہل بھی بنادیا۔ فطری خواہشوں کی جگہ نئی خواہشوں نے جنم لیا اور انسان خواہشوں کا اسیر ہوگیا اور اپنی فطری آزادی کھو بیٹھا۔ آسائشوں کے حصول کی دوڑ میں لوگ ایک دوسرے کو کچلنے لگے۔ حرص و طمع' خودغرضی' بے حسی اور بے بسی بھی صنعتی انقلاب کا عطیہ ثابت ہوئی۔ تنہائی' خوف و ہراس' پژمردگی' بے اطمینانی' نفسانفسی' بے چارگی و بے بسی' مغائرت و اجنبیت کے احساسات بھی جدید ٹکنالوجی کے مضمرات کے طور پر عود کر آئے اور انسانی خوشیوں کو بے رنگ کردیا۔ حالت یہ ہے کہ لوگ ہنستے ہیں لیکن خوشی کے بغیر' مسکراتے ہیں اور آنکھوں میں چمک کے بجائے بے بسی نظر آتی ہے۔ بظاہر دوست' ہم جولی اور ہمدم ہیں لیکن دل رفاقت کی بجائے رقابت سے بھرے ہوئے ہیں۔ سینوں میں محبت کی بجائے کدورت پالے یہ لوگ صاف ستھرے کیفے ٹیریاؤں میں بیٹھ کر کسی مشروب سے دل ٹھنڈا یا لہو گرم کرنے کی بجائے نئے وقت کی عطا کردہ نفرتوں کے طفیل خون کے گھونٹ پیتے رہتے ہیں۔ بقول پیرزادہ قاسم

کدورتوں کے درمیاں عداوتوں کے درمیاں
تمام دوست اجنبی ہیں اجنبی کے درمیاں

نئی تہذیب کے یہ دو متضاد پہلو ہیں۔ پس جدید دور نے نئی تہذیب کی آسائشوں اور آلام دونوں ہی میں کئی گنا اضافہ کردیا ہے۔ پس جدید دور رحمت ہے یا عذاب' ارتقا ہے یا

تنزل' نجات ہے یا جنجال اس کا فیصلہ جدید تہذیب اور تہذیب کے اس پار کے رجحانوں کا تنقیدی جائزہ لینے کے بعد ہی کیا جاسکتا ہے۔ اس کتاب میں عصر حاضر میں مغربی اور اسلامی فکر کے حوالہ سے مسائل اور لائحہ عمل کی نشاندہی کی گئی ہے۔

دور جدید پر تنقید کئی حوالوں سے کی گئی ہے۔ ان میں نومارکسی بھی ہیں مثلاً ایرش فرام' ہربرٹ مارکوزے' یرگن ہیبرماس وغیرہ۔ یہ لوگ کارل مارکس پر تنقید کرکے اس کی فکر کے مثبت پہلوؤں کے حوالے سے عصر حاضر کے نئے انسان کے لئے لائحہ عمل تجویز کرتے ہیں۔ یہ لوگ روشن خیالی اور جمہوریت پر بھی تنقید کرتے ہیں لیکن اس کے مثبت پہلوؤں کو مارکس کی فکر کے مثبت پہلوؤں مثلاً آزادی' مساوات' انفرادیت کے ساتھ ملاکر عصر حاضر کے انسان کے لئے فکر کی نئی راہیں تجویز کرتے ہیں۔ ان لوگوں کا تعلق بیشتر نیویارک کے انسٹی ٹیوٹ آف سوشل ریسرچ سے ہے اور ان کی فکر "تنقیدی نظریہ" کہلاتی ہے۔

نظریہ تنقید پر دوسری عالمی جنگ کے زمانے سے' بلکہ اس سے قبل سے کام ہورہا ہے۔ فرانک فرٹ اسکول کے اولین مفکرین نے جرمنی میں ناتسیوں کی ظلم و تشدد کے خلاف آواز اٹھائی اور دوسری جنگ عظیم کے زمانہ میں ان میں سے بعض سیاسی پناہ لیکر امریکہ چلے گئے۔ پھر وہاں نیویارک میں انسٹی ٹیوٹ آف سوشل ریسرچ قائم کرکے ناتسی جرمنی کے خلاف تنقید کرتے رہے اور مارکس کی فکر کے بعض مثبت پہلوؤں کو ساتھ لیکر نئی سماجی فکر کی راہیں کھولتے رہے۔ تھیوڈور اڈورنو اور ماکس ہاکھائمر نے The Dialectic of Enlightenment لکھی اور ٹکنالوجی اور انڈسٹریل کلچر پر سخت تنقید کی۔ ساتھ ہی کارل مارکس کی فکر کی غلط تعبیر کے نتیجہ میں جو ٹوٹی لیٹرین حکومتیں معرض وجود میں آئی تھیں ان پر بھی تنقید کی اور شخصی آزادی کے حصول کے لئے نئی راہیں تجویز کیں۔

ہربرٹ مارکوزے نے بھی One Dimensional Man میں عقل معاون یا آلاتی عقل (instrumental reason) کی بالادستی کو بیسویں صدی کے انسان کے اصل آلام کی وجہ بتایا جس نے مغرب میں نہ صرف ٹکنالوجی کے ذریعہ بلکہ ایڈوانس

انڈسٹریل کلچر کے ذریعہ اور نظام سرمایہ داری کے ذریعہ انسان کو اسیر کردیا اور اس کی شخصی آزادی اور انفرادیت کے خواب کو بے تعبیر کردیا۔

ایرش فرام نے بھی The Sane Society میں صنعتی ثقافت اور صارف ثقافت کی بھرپور تنقید کی اور انسان کی شخصی آزادی اور انفرادیت کی حفاظت کے لئے ذہانت اور عقل معاون کی بجائے عقل سلیم کو بروئے کار لانے پر زور دیا جو محبت' بھائی چارہ اور صلہ رحمی کی امین ہے۔

یرگن ہیبرماس نے بھی جس کا تعلق فرانکفرٹ اسکول سے ہے آلاتی عقل کی تنقید میں کہا کہ اس نے انسانی تاریخ کو اپنی اجارہ دارانہ خصلت کی بنا پر داغدار کیا۔ آلاتی عقل اگر اپنے دائرے کار سے باہر نہ آتی اور تنقیدی اور نجاتی فکر کو اجاگر ہونے کا پورا موقع دیتی تو عصرحاضر جدید انسان کے لئے ماکس ویبر کے الفاظ میں ایک "آہنی پنجرہ" (iron cage) نہ ثابت ہوتا۔ تاہم ہیبرماس اب بھی نجاتی و تنقیدی فکر کی صلاحیت سے مایوس نہیں اور اسے اجاگر کرکے عصرحاضر کے نئے انسان کے لئے مناسب راہ ڈھونڈتا ہے۔ نجاتی فکر جمہوری عمل کے ساتھ ساتھ انسانی شعور کو بیدار کرکے اس کے لئے نئے حالات کے تقاضوں کے مطابق اعلیٰ اقدار کے حصول میں مددگار ہوسکتی ہے اور افراد کے درمیان انکے مسائل کے حل کے لئے اور خوشیوں کے حصول کے لئے ایک اجماع (consensus) پیدا کرنے میں بھی کامیاب ہوسکتی ہے اور اس کی انفرادیت اور شخصی آزادی کی بھی محافظ ہوسکتی ہے۔

الون ٹوفلر ایک صحافی ہے جو ٹکنالوجی کے طوفان بلاخیز کے خلاف محاذ قائم کرنے کا مشورہ دیتا ہے۔ اس کا تعلق کسی مخصوص فلسفیانہ فکر سے نہیں۔

سیمول ہنٹنگٹن اور فرانسس فوکویاما سیاسی تجزیہ نگار ہیں اور نئی صدی کے مستقبل کی پیش بینی کرکے مغربی اور امریکی قوموں کو ان کی نئی سیاسی' اقتصادی اور سماجی پالیسی تشکیل دینے میں مدد دینا چاہ رہے ہیں۔ یہ لبرل ڈیموکریسی کے حق میں ہیں اور اس کی پرورش کے لئے لائحہ عمل تجویز کرتے ہیں۔ انکے نقاد فواد عجمی' کشور محبوبانی وغیرہ ان کے سیاسی تجزیہ پر نکتہ چینی کرتے ہیں۔ میشیل فوکو اور ژاک دریدہ عصرحاضر کے فرانسیسی

مفکرین ہیں جو (Libertarian) بے لگام آزادی کے نقطہ نگاہ سے بات کرتے ہیں یہ انسان کی انفرادیت اور غیر مشروط آزادی اظہار کے قائل ہیں۔ دریدہ ادبی نقاد ہے اور اسی حوالہ سے انسانی قدروں کی حتمیت پر کاری ضرب لگاتا ہے اور اقدار اور معانی سے انکار کرتا ہے۔ فوکو سماجی نقاد ہے اور مغرب کی جنسی آزادی اور ہر قسم کے آزادی اظہار اور خصوصاً انفرادیت کا مبلغ ہے۔ اس کی فکر نطشے سے متاثر ہے اور وہ ہر قسم کے سماجی اداروں کو معاشرتی جبر سمجھتا ہے اور جذبات کی بے لگام تسکین اور پرورش کا قائل نظر آتا ہے۔ مائکل فوکو اور ژاک دریدہ بھی فرانک فرٹ اسکول سے وابستہ سماجی مفکرین کی طرح نئی ٹکنالوجی اور سماجی ٹکنالوجی پر تنقید کرتے ہیں۔ یہ فرانسیسی مفکرین لبرل ڈیموکریسی کی بھی موافقت نہیں کرتے لیکن اسے کم از کم مارکسزم سے بہتر جانتے ہیں وگرنہ یہ کسی نظام کے قائل نہیں۔ یہ کسی ادارہ کی تخلیق کی تجویز نہیں دیتے بلکہ انسان کو اس کے حال پر آزاد چھوڑ دینے کے قائل ہیں تاکہ وہ خواہشات اور جذبات کی اس طرح بے لگام تسکین کرسکے کہ اس سے کسی دوسرے کو تکلیف نہ پہنچتی ہو۔ ان کا نعرہ "جیو اور جینے دو" ہے۔ یہ روسو کی بیان کردہ انسان کی اس فطری حالت کو جس میں بقول روسو وہ معصوم تھا روسو کا مبالغہ اور ایک رومانی فریب سمجھتے ہیں۔ نئے انسان کو اس کے حال پر چھوڑ دینے سے انکی مراد اس کی جذباتی زندگی پر قدغن لگانے سے گریز کرنا ہے۔ فوکو تو انسان پروری کو بھی ادارہ سازی کے کھاتے میں لاتا ہے۔ انسان کی کوئی مرکزی حیثیت اس کائنات میں تسلیم نہیں کرتا۔ جیسے سب ہیں ویسے انسان ہے۔ بحیثیت انسان البتہ وہ فرد کو مکمل آزاد یعنی ہر قسم کی عقلی پابندیوں سے آزاد دیکھنا چاہتا ہے۔ فوکو عقلیت کا خصوصاً انکاری ہے اور انفرادی اور اجتماعی زندگی میں عقل کی اجارہ داری تسلیم نہیں کرتا۔

عصر جدید کے مسائل اسکے آلام و عطیات اور اس سے متعلق مغربی فکر کا جائزہ لینے سے پتہ چلتا ہے کہ مغربی مفکرین کے درمیان چند قدریں مشترک ہیں خواہ وہ کسی بھی مکتب فکر سے تعلق رکھتے ہوں۔ یہ تمام مفکرین شخصی آزادی اور انفرادیت کو اعلیٰ قدریں شمار کرتے ہیں۔ چنانچہ فرانک فرٹ اسکول کے نظریہ تنقید سے تعلق رکھنے والے وہ مفکرین جو کارل مارکس کی فکر کی اصلاح کے ذریعہ نئے انسان کے لئے لائحہ عمل تلاش کرتے ہیں

مثلاً ایرش فرام، ہربرٹ مارکوزے، یرگن ہیبرماس وغیرہ یہ سب شخصی آزادی اور انفرادیت کو اعلیٰ معاشرتی اقدار مانتے ہیں اسی طرح لبرل ڈیموکریسی کے مکتب فکر سے تعلق رکھنے والے مفکرین مثلاً کارل پوپر، ایف اے ہیک، سیموئل ہنٹنگٹن اور فرانسس فوکو یاما، یہ سب شخصی آزادی اور انفرادیت کو عصرحاضر کے نئے انسان کے لئے لائحہ عمل اور ناگزیر قدروں کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ ان میں شخصی آزادی اور انفرادیت کے معنی سے متعلق کافی اختلافات ہیں لیکن یہ سب ان قدروں کو اعلیٰ و ارفع گردانتے ہیں۔ میشل فوکو اور ژاک دریدا مکمل بے معنویت اور قدروں کی اضافیت کے نتیجے میں شخصی آزادی اور انفرادیت کے دل دادہ ہیں۔ وہ کسی سیاسی، سماجی یا اخلاقی نظام یا اداروں کو نہیں مانتے۔

جہاں تک اختلاف کا تعلق ہے ایرش فرام بے لگام شخصی آزادی اور انفرادیت کے پرچار سے پرہیز کرتا ہے، کیونکہ وہ محبت، رواداری، بھائی چارہ اور صلہ رحمی کے ذریعہ ایک ایسا معاشرہ تخلیق دینے کے حق میں ہے جو محض قوانین کی اندھی پابندی اور کنفورمٹی (conformity) پر مبنی نہ ہو بلکہ جس میں شخصی آزادی اور انفرادی طرز زندگی کی بھی گنجائش ہو، بلکہ جہاں یہ قدریں محبت جیسی دوسری انسان پرور قدروں کے ساتھ مل کر ابھرتی ہوں۔ ہربرٹ مارکوزے بھی آرٹ کی مدد سے ایک اعلیٰ تر ثقافت کی تخلیق کا خواہاں ہے یعنی ایک ایسی ثقافت کا جس میں معاشرتی جبر و استبداد کی جگہ شخصی آزادی اور انفرادیت لے لے اور جس میں انسان اپنی پوری انسانیت کے ساتھ تنقیدی فکر کے ذریعہ بھرپور زندگی گزارے۔ یرگن ہبرماس بھی نجاتی عقل پر بھروسہ کرکے تنقیدی فکر کے ذریعہ نئے انسان کے لئے معاشرتی جبر و استبداد سے نجات کے راستے ڈھونڈتا ہے اور عصرحاضر کے نئے انسان کو یاد دلاتا ہے کہ وہ بحیثیت انسان ناطق آپس میں مکالمہ کے ذریعہ اپنے مسائل کے حل کے لئے اجماع کا راستہ تلاش کرسکتا ہے اور اپنے لئے ایسی نئی قدروں کا تعین کرسکتا ہے جو اسے سچی آزادی سے جو شخصی اور اجتماعی سطح پر ہو ہمکنار کرسکتی ہوں اور بحیثیت ایک فرد اس کے احساسات و جذبات کی بھی حفاظت کرسکتی ہوں۔

اشتراکیت کے مقابلہ میں روشن خیالی جمہوریت کے پیراڈائم (paradigm) سے وابستہ مثلاً دریدا اور فوکو (جو لبرل ڈیموکریسی پر تنقید بھی کرتے ہیں) انتہا درجہ کی شخصی

آزادی اور انفرادیت کو ناگزیر مانتے ہیں ان میں خاص طور پر میشل فوکو تو ہر قسم کی ادارہ سازی مثلاً ریاست اور اس سے متعلق تمام اداروں کو نئے انسان کے لئے جبر سمجھتا ہے۔ مانکہ فوکو کی انتہاپسندی زندگی کے حوالہ سے فرد کو کسی شخصی آزادی اور انفرادیت کے نتیجہ میں لیا دیتی ہے اس کا جائزہ لینے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ ایک سماجی نراج (social ana[illegible]ny) کے علاوہ ہمیں کوئی راہ نہیں بجھاتی۔ دریدا اور خصوصاً میشل فوکو کے نادین بھی ان کی فکر کے ان نتائج کو انسان کے لئے خوش آئند نہیں سمجھتے۔

اسلامی فکر میں پس جدید فکر کا ابھی تک کوئی گہرا سراغ نہیں ملتا۔ عصرجدید میں البتہ علامہ اقبال نے جدید دور کے آلام اور اس کے عطیات کی پیش بنی کی تھی۔ اکبر الیس احمد نے اپنی کتاب *Postmodernism and Islam* میں اسلامی دنیا کو ہنوز جدید تہذیب سے ناآشنا بتایا ہے البتہ مغرب کے پس جدید دور کا عمدہ نقشہ کھینچا ہے۔ دور حاضر کے اسلامی مفکرین مثلاً فرستیھوشیون اور حسین نصر جن کا تعلق روائتیت **(traditionalism)** سے ہے عصرحاضر کے مسائل اور آلام اور لائحہ عمل سے متعلق کوئی فکرانگیز راہنمائی نہیں کرتے۔ شئیون نے اپنی کتاب *Understanding Islam* میں دورجدید پر سرسری تنقید کے بعد تصوف کو اسلام کی اصل روح بتایا ہے اور اسکی پرورش پر زور دیا ہے۔ حسین نصر بھی اس سے مختلف نہیں۔ مولانا مودودی اور انکے مقلد مغرب میں جنسی بے راہ روی پر کڑی تنقید کرتے ہیں اور عالم اسلام میں خاندانی نظام' عورتوں کے لئے پردہ اور چهار دیواری رائج کرنے پر زور دیتے ہیں خصوصاً امریکی استعماریت کے خلاف آواز اٹھاتے ہیں اور اسلامک ورلڈ آرڈر اور نفاذ شریعت کو عصرحاضر کے نئے انسان کے مسائل کا حل بتاتے ہیں۔ لیکن جن نکات پر مغرب کے دانشوروں نے عصرحاضر کے حوالہ سے توجہ دلائی ان پر نہ کوئی ناقدانہ نظر رکھتے ہیں اور نہ انکا کوئی مناسب شعور ان میں نظر آتا ہے۔ اسماعیل فاروقی نے امریکہ میں اسلامی احیاء کی تحریک کو نئے زمانے کے تقاضوں کے مطابق ڈھالنے میں بڑا موثر کردار ادا کیا ہے۔ انکا **Islamization of Knowledge** کا پروگرام جدید سائنس اور ٹکنالوجی کو ساتھ لیکر اسلامی دنیا کے مسائل کو حل کرنے کی تجویز کے ساتھ ساتھ مغرب کے ساتھ مفاہمت کا راستہ بھی بتاتا ہے۔ لیکن کوئی فکری نظریہ ان

سکے یہاں بھی دکھائی نہیں دیتا۔ عصرحاضر کیلئے کسی ناقدانہ فکری اور کسی مثبت لائحہ عمل کیلئے ہمیں حکیم الامت علامہ اقبال کی فکر کی جانب بھی دیکھنا ہوگا۔ جنھوں نے اس کی پیش بینی کی تھی۔

تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا

اس کے برعکس مسلمانوں کو تنبیہہ کرتے ہیں کہ وہ مغرب کی تقلید نہ کریں نہ انکے فلسفے کی نہ انکے طرزحیات کی۔

اغیار کے افکار و تخیل کی گدائی
کیا تجھ کو نہیں اپنی خودی تک بھی رسائی ؟

پس جدید دور کے مسائل' آلام اور چیلنج کا مقابلہ کرنے کیلئے مسلمانوں کو نئی فکر کی راہیں کھولنی ہوں گی۔ یہاں نہ مقلدانہ فکر سے کام چلے گا خواہ وہ تقلید مشرق کی ہو یا مغرب کی' اور نہ ہی کسی مسیحا یا مہدی کا انتظار ہی نتیجہ خیز ہوگا۔ اللہ کی ہدایت پوری امت مسلمہ کیلئے ہے۔ پوری امت ہی کو مہدی کا منصب اختیار کرنا ہوگا اور چراغ سے چراغ جلاتے ہوئے نور محمدیؐ کو عالم میں پھیلانا ہوگا۔

کی محمدؐ سے وفا تونے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں

جدیدیت کا نصب العین انسان کو آزادی سے ہمکنار کرتا تھا۔ اس نصب العین کا حصول اہل جدیدیت کے مطابق عقل کے ذریعہ ہی ممکن تھا۔ لہٰذا مختلف طبعی اور معاشرتی علوم جن کی اساس عقل پر تھی جدیدیت کی دست راست بن کر حصول آزادی کے لئے کوشاں ہوگئے۔ انسان کی آزادی بقول اہل جدیدیت کئی جانب سے خطرہ میں تھی۔ اول مختلف مظاہر فطرت مثلاً آندھی، طوفان، سیلاب، سانپ، بچھو اور حشرات الارض، جراثیم وغیرہ نے انسان کی آزادی چھین لی تھی اور اسے مغلوب کر رکھا تھا۔ دوم مختلف قسم کے توہمات، مذہبی و غیر عقلی عقیدے، جادو، منتر اور سفلی اعمال وغیرہ نے انسان کو بے بس کردیا تھا۔ سوم مختلف قسم کی مخصی حکومتیں مثلاً مطلق العنان بادشاہ، آمروں نے انسان کی آزادی کو اپنی خودغرضی کی بھینٹ چڑھایا تھا۔ چہارم مختلف قسم کے غیر عقلی رسم و رواج مثلاً ستی، چڑیلوں کو نذر آتش کرنے (مثلاً جون آف آرک کا واقعہ) اور اس قسم کے غیر عقلی طور طریقوں نے انسان کی آزادی کے حق کو داغدار کیا تھا۔ اور آزادی کی نفی غلامی کی بدترین صورت تھی۔

جدیدیت کا نصب العین اس کے ناقدین کے مطابق پورا نہ ہوسکا۔ کیونکہ جدید انسان ایک قسم کی غلامی سے آزاد ہو کر دوسری قسم کی غلامی کا شکار ہوگیا۔ مثلاً مظاہر فطرت کو تو تسخیر کرنے میں کامیاب ہوگیا لیکن مشین یا ٹکنالوجی کا غلام بن گیا۔ اسی طرح حشرات الارض پر تو کسی حد تک قابو پالیا اور بیماری اور موت کے اسباب بھی کسی قدر اس کے قبضہ قدرت میں آگئے لیکن فطری توانائی سے کسی حد تک ہاتھ دھو بیٹھا۔ جادو، منتر اور توہمات سے تو نجات پالی لیکن گھمنڈ، غرور اور خود پسندی نے اس کے دل میں جگہ پالی۔ مطلق العنان حکومتوں سے تو کسی حد تک آزاد ہوا لیکن جمہوریت اور اس کے لوازمات مثلاً سیاسی پارٹیوں اور بلا سمجھے بوجھے ووٹ ڈالنے والوں کی نادانیوں کا اسیر ہوگیا۔ اشتراکی حکومتوں میں اشتراکی پارٹی کی طابع داری لازم ہوگئی۔ غیر عقلی رسومات اور رواج سے آزاد

ہوکر مختلف عقلی اداروں مثلاً بیرو کریسی" سرخ فیتہ کا غلام ہوگیا۔ مساوات اور آزادی کا نعرہ لگانے والا اب ان نعروں کی قید بھگت رہا ہے اور سچی شخصی آزادی سے آج بھی محروم ہے۔ اپنی انفرادیت سے دست برداری اس پر لازم ہوگئی ہے۔ جدیدیت کے ناقدین چنانچہ تین عناصر کے خلاف خاص طور پر آواز بلند کرتے ہیں۔

۱۔ عقل معاون یا کارساز کی "سازش" جس نے نئے انسان کو نئی قسم کی غلامی کی زنجیریں پہنائی۔

۲۔ آئیڈیالوجی یا نظریہ حیات کے بندھن جو تمام انسانوں کو ایک ہی لاٹھی سے ہانکتے ہیں اور شخصی آزادی اور انفرادیت کا کوئی لحاظ نہیں کرتے۔

۳۔ ہائی ٹکنالوجی جس نے انسان کو مشین کی غلامی عطا کی۔ اس میں سوشل ٹکنالوجی بھی شامل ہے جس نے اداروں کی غلامی کو لازم کردیا۔

جدیدیت کے ناقدین جو نظریہ تنقید سے وابستہ ہیں جدیدیت کی ناعاقبت اندیشی کو منظرعام پر لاتے ہیں۔ ان ناقدین میں ایرش فرام' مارکوزے اور حابر ماس کی تنقید کا جائزہ لیا گیا ہے۔

پس جدیدیت

جدیدیت کو سمجھنے کے بعد پس جدیدیت کا مطالعہ ایک لحاظ سے آسان بھی ہو جاتا ہے اور دوسرے لحاظ سے مشکل بھی۔ آسان اس لئے کہ یہ جدیدیت کے تسلسل میں ہے اور مشکل اس لئے کہ یہ اپنی نوعیت کی ایک منفرد تحریک ہے۔ جدیدیت کی اساس عقل پر تھی۔ ایجابی علوم کی بالادستی، دلیل، ثبوت، شہادت، عقلیت وغیرہ جدیدیت کے پیمانے تھے۔ اگر کوئی یہ سمجھے کہ پس جدیدیت کسی لحاظ سے جدیدیت سے سوا ہوگی تو یہ اس کی غلط فہمی ہوگی۔ پس جدیدیت دراصل جدیدیت کے بالکل الٹ بیسویں صدی کے آخری چند عشروں کا مظہر ہے جس میں انسانی تاریخ، تہذیب ایک لحاظ سے اختتام پذیر ہوگئی۔ پس جدیدی دور میں تہذیب کی عمارت کے تمام سنگ وخشت خس و خاشاک کی طرح بہہ گئے اور "مطلقیت" اور "آفاقیت" کے تمام خواب بکھر گئے۔ اب اس کی جگہ حد درجہ کی اضافیت، بے معنویت، بے مقصدیت، بے اطمینانی، بے زاری، بد دلی اور بے کیفی رائج ہوگئی۔ معاملہ زبان سے شروع ہوا اور پس جدیدی مفکرین نے زبان کی، جو اظہار معنی کا ذریعہ ہے، اساسیت یا بنیادی حیثیت سے انکار کردیا۔ کسی لفظ کے کوئی معنی نہیں، چنانچہ کسی خیال، کسی جذبہ کے کوئی معنی نہیں، لہٰذا کسی قدر، کسی نقطہ نظر، کسی فکر، کسی گفتگو، کسی سوچ، کسی خواہش کے کوئی معنی نہیں۔ نتیجتاً مغرب ایک عظیم بے معنویت کی لپیٹ میں آگیا۔ بے معنویت کا سیلاب تہذیب، تاریخ، ثقافت، روایات، مذہب، سماجی اداروں، ریاست اور ریاستی اداروں غرض ہر چیز کو بہا کر لے گیا۔

ہر فکر ثقافت سے متاثر ہوتی ہے اور ثقافت فکر سے۔ یہاں انڈے اور مرغی والا سوال پیدا ہوتا ہے۔ ان میں سے کون پہلے ہے یا تھا۔ بالفاظ دیگر پس جدیدی کلچر کے نتیجہ میں پس جدیدی فکر پروان چڑھی یا پس جدیدی فکر کے نتیجہ میں پس جدیدی کلچر رائج ہوا۔ غور سے دیکھا جائے تو دونوں ساتھ ساتھ اور ایک دوسرے کے مددگار بنے۔ پس جدیدیت کس بلا کا نام ہے یہ سوال پھر بھی رہ جاتا ہے۔ جس کا جواب ارنسٹ گلنو

(Ernest Gellner) یوں دیتا ہے۔

"پس جدیدیت عصر حاضر کی ایک تحریک ہے جو بے حد مضبوط اور فیشن ایبل ہے۔ اس کے علاوہ یہ قطعی واضح نہیں کہ آخر یہ بلا ہے کیا؟ حقیقت تو یہ ہے کہ "واضح ہونا" اس کے اوصاف میں شامل ہی نہیں۔ نہ صرف یہ کہ "وضاحت" اس تحریک کا شیوہ نہیں بلکہ درحقیقت یہ تحریک "وضاحت" کے برخلاف عمل پیرا ہے۔ پس جدیدیت کے بظاہر کوئی ۳۹ اصول' عقائد یا آرٹیکلز آف فیتھ (Articles of Faith) نہیں۔ نہ ہی اس کا کوئی منشور ہے۔ جس کی بنا پر کوئی یقین سے کہہ سکے کہ وہ اس تحریک کو پہچان سکتا ہے....

یہ تحریک اور اس کے تصورات میرا خیال ہے ایتھر کی مانند اتنے سبک ہیں کہ ان کو صحیح طور پر گرفت میں لانا ناممکن ہے۔" *Post Modernism, Reason and Relisgion*, Routledge 1992. دیکھئے صفحہ ۲۲-۲۳

پس جدید تحریک سے وابستہ ایک مشہور مفکر ژان فرانسوا لیوتارڈ Jean Francois Leotard کے اس تحریک سے متعلق خیالات کی وضاحت مدن سروپ نے اپنی کتاب *Poststructuralism And Postmodernism* میں یوں کی ہے۔

"فلسفہ میں پس جدیدی فکر خصوصی طور پر نطشے سے متاثر ہے۔ میشیل فوکو' ژاک دریدہ' ژان فرانسوا لیوتارڈ اور گلز ڈیلوز (Gilles Deluze) وغیرہ اپنی تنقید کی ابتداء نطشے کی فکر سے متاثر ہو کر کرتے ہیں۔" دیکھئے صفحہ

پس جدیدی مفکرین بھی فرانک فرٹ سکول سے وابستہ نظریہ تنقید کے انداز کی تنقید جدیدیت پر کرتے ہیں۔ جدیدیت کی بنیادیں عقل کی بالادستی پر استوار ہیں۔ لیوتارڈ اور دیگر پس جدیدی مفکرین عقل کی بالادستی کو چیلنج کرتے ہیں اور سائنس اور عقل کی اجارہ داری اور ہر عظیم داستان (grand narrative) کو خصوصی طور پر نشانہ بناتے ہیں۔ لیوتارڈ نے *The Postmodern Condition* میں آفاقی علم اور عقل پر مبنی بنیادیت (Foundationalism) اور ساختیت (Structuralism) پر کڑی نکتہ چینی کی ہے۔ لیوتارڈ کے مطابق پس جدید دور میں علم کی برتری کو چیلنج کیا جارہا ہے۔ جدید اور پس جدید

دور میں علم کو ہمیشہ ریاستوں' اداروں نے اپنے مقاصد کے لئے استعمال کیا اور اس کو ایک بکنے والی شے بنا کر اس سے استفادہ کیا۔ دور پس جدید میں کمپیوٹر کی بالادستی سب پر ظاہر ہے۔ کمپیوٹر کی زبان گویا اس دور پس جدید میں مغربی دنیا پر حکومت کررہی ہے۔ یہ زبان' اس کے ترجمے اور معلوماتی گودام اور ڈیٹا بینک (data bank) ہم سب کی زندگی پر مسلط ہیں۔ لیوٹارڈ اس خدشہ کا اظہار کرتا ہے کہ پس جدید دور میں کمپیوٹر (جو ایک زبان ہے) اور اس پر مشتمل معلومات کے علاوہ ہر چیز بے معنی ہوجائے گی۔ علم برائے علم کی یہاں کوئی گنجائش نہیں۔ تمام معلومات اس دور پس جدید میں تجارتی ہیں اور مزید تجارتی ہوتی جارہی ہے۔ دور پس جدید میں کمپیوٹر کی زبان اور علم اقتصادیات خوش حالی اور پیداوار کی شرط ہیں اور سیاسی طاقت بھی اب اسی پر منحصر ہوگئی ہے۔

دور پس جدید میں مشین کی حکمرانی ہے اور مزید بڑھے گی اور اداروں میں افراد کی کوئی گنجائش نہ رہے گی۔ روایتی معاشرہ میں علم کی دو قسمیں ہیں (۱) سائنسی علوم (۲) عظیم بیان یا داستانیں (the grand narratives) جس میں اساطیر' استعارے' ادب' آرٹ وغیرہ شامل ہیں۔ سائنسی علم کو روایتاً مکمل علم نہیں کہا جاسکتا ہے کیونکہ یہ علم کی ایک دوسری قسم یعنی بیانیہ علم (narrative knowledge) سے ہمیشہ مسابقت میں رہتا ہے۔ سائنسی علم ایک لسانی کھیل (language game) ہے جو کسی دوسرے لسانی کھیل کو برداشت نہیں کرتا اور اس کو نیست و نابود کرنا چاہتا ہے۔ جبکہ بیانیہ علم سائنسی علم سے سبقت لے جانے کی کوئی کوشش نہیں کرتا اور کسی ثبوت کی تلاش یا تصدیق کی طرف رجوع نہیں کرتا۔ پس جدید دور کسی عظیم بیان یا داستان یعنی (grand narrative) کو نہیں مانتا بلکہ یہ چھوٹی چھوٹی کتھاؤں پر مشتمل ہے جو وقت کے ساتھ ساتھ بنتی اور ختم ہوجاتی ہیں۔

لیوٹارڈ کے نزدیک پس جدید دور وہ دور ہے جس میں تمام بڑی کتھاؤں کویتاؤں یا داستانوں سے انسان کا ایمان اٹھ چکا ہے۔ اور ہر قسم کے آفاقی نظام مثلاً افلاطون' ہیگل کے نظام وغیرہ' یا مذاہب مشکوک ہوگئے ہیں اور تمام قصص کتھائیں یا کویتائیں بے اثر ہوگئی ہیں جس کی وجہ سائنسی علوم ہیں جنہوں نے دنیا کو تسخیر کرلیا ہے اور کسی اور کہانی یا

داستان کی گنجائش نہیں چھوڑی۔ اس صورت حال میں بڑی داستانیں جگہ چھوڑ رہی ہیں تاکہ چھوٹی کتھائیں وقتی طور پر پنپ سکیں۔ لیوٹارڈ پس جدیدی صورت حال کا مطالعہ کر کے قارئین کو یہ بتانا چاہتا ہے کہ اب ایجابی علوم انسان پر حکومت کریں گے اور داستانی علوم مثلاً قدریں' اعتقادات' مذہب' آرٹ' فلسفہ وغیرہ بے معنی ہو کر رہ گئے ہیں۔

لیوٹارڈ کا خیال ہے کہ اس دور پس جدید میں کلی حقیقت میں انسان کی دلچسپی کم ہوگئی ہے اور اب ادھر ادھر بکھرے ہوئے شکستہ مسائل پر مباحث و گفتگو جاری ہے۔ مثلاً انسانی حقوق پر بحث و تمحیص' یا نسائیت' ماحولیات وغیرہ پر گفتگو۔ اب یہ قصے مثلاً انسانی حقوق' ماحولیات وغیرہ کسی بڑے قصے یا داستان (grand narrative) مثلاً کائنات روحانی ہے یا مادی ہے' یا خدا ہے یا نہیں' وغیرہ کا حصہ نہیں بلکہ مسائل یا معاملات کی چھوٹی چھوٹی اکائیاں ہیں۔

پوسٹ ماڈرن دور کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ یہاں ہر قسم کے صداقت کے دعووں کو خطابت (rhetoric) میں تبدیل کیا جارہا ہے اور مسائل پر ایک طرح کی مبالغہ آمیز تقاریر جاری ہیں جن کی کوئی منطقی بنیاد نہیں' کیونکہ کسی بھی گفتگو کی کوئی منطقی بنیاد ہوتی ہی نہیں۔ لیوٹارڈ کا خیال ہے کہ اس دور پس جدید میں مختلف قسم کے لسانی کھیل بیک وقت جاری ہیں جن میں سے کسی بھی کھیل کو مکمل طور پر رد نہیں کیا جاسکتا ہے جو سب اپنی اپنی جگہ وقت کی مناسبت سے اہمیت اختیار کرتے ہیں۔ لیوٹارڈ یہاں وٹگنسٹائن (Wittgenstein) سے متاثر نظر آتا ہے۔

اس دور پس جدید میں ایک نیا رجحان یہ بھی پیدا ہوا ہے کہ وقوفی صداقت کے مقابلہ میں رفعت پر زور ہے۔ یہاں رفعت سے مراد روحانی رفعت نہیں بلکہ ایک ایسی بے معنی رفعت کا احساس جو نہ بیان کے دائرے میں آسکے نہ وقوف کے دائرہ میں' بلکہ ہمیشہ نامعلوم رہے۔

لیوٹارڈ کے خیال کے مطابق پس جدیدیت کی اس فلسفیانہ تعریف کے بعد اگر ہم غور کریں تو اس دور بلاخیز یا شاید ولولہ انگیز میں ہمیں کتاب میں مندرجہ چند اوصاف نظر آئینگے۔

جدیدیت کے ناقدین

عظیم وعدہ - ایرش فرام

دور جدید کے مسائل کی سب سے موثر تصویر ایرش فرام نے پیش کی ہے۔ ایرش فرام کے مطابق دنیا میں نفسا نفسی' خودغرضی' لالچ انتہا پر ہے' سرمایہ داری نظام اور صنعتی دور نے انسان کی اصل فطرت (وجودی) کو بدل کر رکھ دیا' محبت' اخلاص' انسان پروری' بھائی چارہ کے بدلے' جس سے ہر فرد کے وجود کا اثبات ہوتا ہے پس جدید دور میں انسان میں مادی آسائشیں حاصل کرنے کی تمنا عروج پر پہنچ گئی' وہ اپنی وجودی فطرت سے ہٹ گیا اور اس نے کج روی اختیار کرلی۔ اپنی شہرہ آفاق کتاب The Sane Society میں ایرش فرام بیسویں صدی کے جدید اور بعد از جدید انسان کو ذہنی طور پر غیر صحت مند قرار دیتا ہے۔ اس کی رائے میں ہوشمند (sane) معاشرہ وہ ہوتا ہے جو صحت مند سوچ کا نتیجہ ہو' جس کی روایات صحت مند ہوں' جس کے رجحانات صحت مند ہوں اور سب سے بڑھ کر جس کا لائحہ عمل صحت مند ہو۔

بیسویں صدی کے مغربی معاشرہ کا جائزہ لیا جائے تو معاملہ بالکل برعکس نظر آتا ہے۔ صرف افراد ہی نہیں بلکہ پورا مغربی معاشرہ بحیثیت مجموعی ذہنی طور پر غیر صحت مند نظر آتا ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بیسویں صدی کا مغربی معاشرہ اگر غیر صحت مند ہے تو پھر مصروف عمل کیسے ہے؟ کیونکہ ذہنی طور پر معذور اور اپاہج افراد معاشرہ کو نہیں چلاسکتے' جبکہ مغربی معاشرہ بظاہر ٹھیک ٹھاک چلتا نظر آتا ہے۔ اپنے اس سوال کے جواب میں ایرش فرام کہتا ہے کہ ذہنی معذوری کے کئی درجات ہوتے ہیں۔ بعض افراد مکمل طور پر ذہنی معذوری

کا شکار ہوتے ہیں۔ ایسے افراد اپنا اور دوسروں کا کوئی کام انجام نہیں دے سکتے۔ انہیں کھانے پینے، پہننے اوڑھنے، غرض کسی چیز کی شد بد نہیں ہوتی۔ گویا وہ اپنے ہوش و حواس کھو بیٹھتے ہیں اور غیر ہوش مند کہلاتے ہیں، جبکہ بعض دوسرے ذہنی بیماریوں میں مبتلا افراد اپنے روزمرہ کے کام بخوبی انجام دے لیتے ہیں، لیکن معمول کے علاوہ ان کے سوچنے سمجھنے کی صلاحیت مفقود ہو چکی ہوتی ہے۔ ذہنی عوارض کے مختلف درجات میں ایک درجہ ایسے لوگوں کا ہوتا ہے جو کچھ معذوری کے ساتھ زندگی گزارتے ہیں۔ ان کی ذہنی حالت مکمل طور پر نہیں بلکہ کسی قدر معذوری کی مظہر ہے۔ ان کی مثال بعض جسمانی طور پر معذور افراد کی سی ہے مثلاً کوئی لنگڑا یا گونگا یا بہرہ۔ جس طرح یہ جسمانی طور پر معذور افراد دنیا میں روبہ عمل نظر آتے ہیں، کھاتے پیتے ہیں، ہنستے بولتے ہیں اور دنیا کے دوسرے کام تو کرتے ہیں، لیکن ایک معذوری کے ساتھ، اسی طرح بعض ذہنی طور پر معذور افراد بھی دنیا میں بظاہر خوش اسلوبی سے وقت گزارتے ہیں، روزمرہ کے کام انجام دیتے ہیں، کھاتے پیتے ہیں، خاندان رکھتے ہیں اور روزی کماتے ہیں، لیکن معذوری کے ساتھ۔ ان کے چہروں پر نہ سچی خوشی ہوتی ہے، نہ احساس میں آزادی۔ پھیکی مسکراہٹ لئے یہ دنیا میں مصروف بہ عمل ذہنی طور پر معذور افراد اندر سے دکھی ہیں۔ ان میں سے بعض کو اپنی معذوری کا احساس ہے اور بعض کو معلوم ہی نہیں کہ وہ کیوں دکھی ہیں، یا یہ کہ وہ کسی معذوری کا شکار بھی ہیں۔ بقول امجدالاسلام امجد

کسی کی آنکھ جو پرنم نہیں ہے
نہ سمجھو یہ کہ اُس کو غم نہیں ہے

یہی حال مغربی معاشرہ کا ہے جو اجتماعی طور پر معذور ہے۔ اجتماعی معذوری انفرادی معذوری کے مثل ہے جس میں معاشرہ کی بحیثیت مجموعی سوچ معذور ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسا معاشرہ ہے جس کی معذوری کو مکمل معذوری نہیں کہا جاسکتا۔ یہ معاشرہ ذہنی نقص کے ساتھ روبہ عمل رہتا ہے۔ اس کے افراد روزمرہ کے کام کاج کرسکتے ہیں، بظاہر کھاتے پیتے اور ہنستے ہیں اور مسرور دکھائی دیتے ہیں، لیکن نقص کی وجہ سے یہ مجبور اور آزادی سے محروم، کھوکھلی ہنسی ہنسنے والے ہیں۔ ان بیچاروں کی معاشرتی صلاحیتیں مفقود ہیں۔ سچی آزادی

کے معنی سے ناواقف ہیں۔ سچی خوشی کے احساس سے عاری' اپنی صحیح سمت چلنے سے بلکہ اپنی صحیح سمت پہچاننے سے معذور نابیناؤں کی طرح سفید چھڑی کے سہارے اپنے لئے پہلے سے متعین کی ہوئی سمت میں چلتے جاتے ہیں۔ یہ اپنی راہ کا تعین خود نہیں کرسکتے۔ انکی مجبوری مطابقت (conformity) ہے۔ مغربی معاشرہ کی استعماری قوتوں کی تشکیل کردہ راہ عمل پر چلنا انکی مجبوری ہے۔ انکے لئے سرمایہ داری نظام کے ٹکے بندھے اصولوں سے روگردانی ناممکن ہے۔ ظلم اور ناانصافی پر مبنی معاشرہ کی تخلیق کردہ ایسی روایتیں جو سرمایہ داروں کے نظام جبرو استبداد کو مستحکم کرتی ہیں معاشرہ کے ان مجبور' بے بس افراد کے لئے جکڑ بندی (strait jacket) ہیں جس میں جکڑے رہنا انہیں اپنے لئے لازم نظر آتا ہے۔ یہ معذوری کی وجہ سے گردن ہلانے کی بھی صلاحیت نہیں رکھتے۔ سرمایہ داری نظام کے تخلیق کردہ صارف معاشرہ اور صارف ثقافت سے وابستہ یہ ناعاقبت اندیش لوگ مادی آسائشوں کے حصول کے لئے بے اختیار دوڑ رہے ہیں اور اس دوڑ میں ایک دوسرے کو کچلے ڈالتے ہیں۔ یہ نہیں جانتے کہ یہ مادی آسائش ایک سراب ہے جو انکی جبلی پیاس نہیں بجھاسکتی بلکہ اسے اور بڑھا دیتی ہے۔

ایرش فرام نے بحیثیت ماہر نفسیات ہزاروں مریضوں کی ذہنی کیفیات کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد کئی معرکہ الآرا کتابیں لکھیں جن میں برملا اس اندیشہ کا اظہار کیا کہ عصر جدید کا انسان بے اندازہ مادی ترقی کی وجہ سے تنزل کی طرف بڑھ رہا ہے جس کا نتیجہ نوع انسان کی مکمل تباہی کے سوا کچھ نہیں۔ بحیثیت ایک ذہین اور حساس عالم عمرانیات فرام ان عوامل کا بنظر غائر مطالعہ کرتا ہے جس نے بیسویں صدی کے انسان کو تباہی کے دروازہ پر لاکر کھڑا کردیا اور بحیثیت ایک فلسفی وہ اس راستہ کی نشاندہی کرتا ہے جس پر چل کر تباہی کی گہری کھائی میں گرنے کی بجائے اس کھائی کو پاٹا جاسکتا ہے یا کم از کم اس کی طرف پشت کرکے صحیح منزل کی طرف رخ موڑا جاسکتا ہے۔

فرام خبردار کرتا ہے کہ عصر جدید کے مغربی معاشرہ کی ذہنی معذوری کا مداوا نہ تو اقتصادی خوشحالی کے ذریعہ ہوسکتا ہے اور نہ ہی انسان دوستی کے خالی خولی نعروں سے۔ انسان کو اپنی بقا کا سرچشمہ خود اپنے وجود میں تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ بیرونی عوامل

مثلاً اقتصادی خوشحالی اور ٹکنالوجی اس راہ میں مددگار ہونے کی بجائے وجود کی جستجو کی راہ کے سب سے بڑے پتھر ہیں۔ آج کے انسان کو ایک ایسے بھرپور سماجی انقلاب کی ضرورت ہے جس کی جڑیں انسانی نفسیات میں پیوست ہوں اور جو اسے انسان ہونے کے مفہوم سے آگاہ کرسکے۔ فرام اس انقلاب کو بنیادی انسان دوستی (radical humanism) کا نام دیتا ہے۔ فرام اپنے ہم وطن پیشرو سگمنڈ فرائڈ (Sigmund Freud) اور کارل مارکس (Carl Marx) سے خاص طور پر متاثر ہے۔ وہ ان کے نظریات سے بھرپور استفادہ کرنے کے باوجود بیسویں صدی کے انسان کو ایک ایسی راہ دکھانا چاہتا ہے جو ان دونوں کے نظریات سے قدرے مختلف ہے اور جس کی جھلکیاں خود فرام کو کسی حد تک مشرق میں دکھائی دیتی ہیں اور جدید کے مقابلے میں قدیم انسان میں زیادہ نظر آتی ہیں۔ ہوشمند معاشرہ کا خاکہ پیش کرنے کے بعد فرام نے اپنے خیالات کی اشاعت *To Have or To Be* میں کی ہے۔ ایرش فرام اور اس کے ہم عصر سماجی سائنس دان مثلاً البرٹ شوائتزر ان عوامل کا تجزیہ کرتے ہیں جس نے انسان کو مغرب میں خصوصاً پستی کی راہ دکھائی اور جس کا زہر ہر ترقی یافتہ معاشرہ میں جلد یا بدیر پھیلتا جا رہا ہے۔ ایرش فرام کو سمجھنے کے لئے یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ اس کو روایت پسندی (conservatism) کے کھاتے میں ڈال کر جدیدیت (modernism) کا مخالف نہیں سمجھنا چاہئے بلکہ اس کی فکر کو اس کی گہرائی میں اتر کر دیکھنا چاہئے اور اس کے اصلاحی پہلو کی طرف توجہ دینی چاہئے۔ اسی طرح گو فرام کا شمار نوفرئڈی (Neo-Freudian) اور نومارکسی (neo-Marxist) مفکرین میں ہوتا ہے لیکن چونکہ فرائڈ اور مارکس کے نظریات نے مغرب میں بالترتیب جنسی بے راہ روی اور مشرق میں سوویٹ کیمونزم کو جنم دیا اور انسان کو جنسی خواہشات یا اقتصادی ضروریات کا غلام بنادینے میں مدد دی اور مذہب کی بھی بیخ کنی کی، چنانچہ محض اسی وجہ سے نہ تو ان دونوں دانشوروں کو مکمل طور پر رد کیا جاسکتا ہے اور نہ ان کے مثبت افکار کو جھٹلایا جاسکتا اور نہ ہی فرام کے نظریات کی اہمیت سے انکار کیا جاسکتا ہے۔ فرام سمجھتا ہے کہ سویت کیمونزم مارکس کے خیالات کی بھونڈی تصویر ہے بلکہ یہ سرمایہ داری ہی کی ایک شکل ہے۔ مارکس نہ تو انسان کو اقتصادی

ضرورتوں یا خواہشوں کا غلام سمجھتا تھا اور نہ اس نے کبھی اس کا پرچار کیا۔ وہ تو انسان کو انسان ہونے کی تعلیم دینا چاہتا تھا' لیکن اس کے خیالات کی غلط تعبیر نے اس کے مثبت نظریات کی شکل ہی بگاڑ دی۔ اسی طرح فرائڈ کے طریقہ تحلیل نفسی خصوصاً خوابوں کی تحلیل کے طریقہ سے متاثر ہونے کے باوجود فرام جنسی خواہش کو نہیں بلکہ اشیاء صرف حاصل کرنے کی خواہش اور حرص و ہوس کو بنیادی کمپلکس مانتا ہے اور ان ہی کو معاشرہ میں ہر قسم کی تخریب کا ذمہ دار گردانتا ہے۔ ایرش فرام کے مطابق انسانی وجود کے دو پہلو ہیں ایک کو وہ حاصل کرنے کی خواہش (to have) اور دوسرے کو وجود کی خواہش (to be) کہتا ہے۔ انسانیت کی بقا دراصل وجود کے اثبات ہی میں مضمر ہے اور وجود کا اثبات محبت' انسان دوستی اور بھائی چارہ جیسے جذبات سے ہوتا ہے۔ فرائڈ کے مقابلہ میں فرام اپنی نئی نفسیات کو انسان پرور نفسیات (Humanistic Psychology) کہتا ہے جس کا بنیادی نکتہ جنس پروری نہیں بلکہ انسان پروری ہے۔

فرام نے اس کتاب میں اپنے ان خیالات کو آگے بڑھایا ہے جن کی اشاعت اس نے ۱۹۵۵ء میں *The Sane Society* اور *The Revolution of Hope* میں کی تھی۔ پہلی کتاب جدید معاشرہ کی بھرپور نفسیاتی تحلیل پر مشتمل ہے اور دوسری میں اس عصری سماجی بحران کی نشاندہی کی گئی ہے جس کی وجہ سے انسان کا وجود خطرہ میں پڑگیا اور اس بحران کا حل تجویز کیا گیا ہے۔ اس نئی کتاب میں وجود کے دو غالب پہلوؤں (حصول کی خواہش اور ہونے کی خواہش) کا تجزیہ کرکے یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ انسانیت کی فلاح اور بقا "ہونے" کی پرورش میں مضمر ہے۔

وجود کے اول الذکر پہلو یعنی اپنانے یا حاصل کرنے کی خواہش نے فرام کے خیال میں "ترقی کے عظیم وعدہ" کو جنم دیا۔ فرام اس وعدہ کو ایک سحر یا فریب قرار دیتا ہے۔ اس وعدہ کی شکل ایک تکون کی سی ہے جس میں لامحدود مادی ترقی' لامحدود لذات اور لامحدود آزادی تین پہلوؤں کی حیثیت اختیار کرتے ہیں۔ اس وعدہ نے ایک نئے مذہب کو جنم دیا جس کو "ترقی" کا نام دیا جاسکتا ہے اور جو انسان کو "خدا کی بستی" تک پہنچانے کی بجائے

"ترقی کی بستی" تک پہنچاتا ہے۔ صنعتی انقلاب نے یہ ثابت کردیا کہ "عظیم وعدہ" ایک فریب ہے کیونکہ لامحدود لذات یا خواہشات کی بلا روک ٹوک تسکین نہ تو خوشیوں کو جنم دیتی ہے اور نہ ہی اس میں انسانیت کی فلاح ہے۔ اسی طرح لامحدود آزادی کا خواب بھی شرمندہ تعبیر نہ ہوسکا، کیونکہ بیسویں صدی کے انسان نے محسوس کرلیا کہ اس صنعتی دور میں اس کی حیثیت نوکر شاہی کے کل پرزوں سے زیادہ نہیں۔ اسی طرح لامحدود ترقی بھی انسان کے وجود کے لئے خطرہ ثابت ہوئی اور اسکے نتیجہ میں ایٹمی جنگ سروں پر منڈلانے لگی۔ بقول امجد اسلام امجد

زنجیر درد ٹوٹ گئی ہے، پہ قید ہوں
ہاتھوں میں ایک حلقہ پیمان رہ گیا

یہ "عظیم وعدہ" جس کی اساس صنعتی تہذیب پر تھی دو مفروضوں پر قائم تھا۔

اول۔ انسانی زندگی کا مقصد لذت حاصل کرنا ہے۔ اس مفروضہ کے خالق بینتھم (Bentham) اور لاک (Locke) تھے۔

دوم۔ خودپرستی، آخرکار امن اور ہم آہنگی کو جنم دیتی ہے۔ اس کا خالق ہابس (Hobbes) تھا۔

ان دونوں مفروضات کی مخالفت میں فرام کہتا ہے کہ سترھویں، اٹھارویں اور انیسویں صدی کے افادیت پسندوں کے علاوہ قدیم سنجیدہ دانشوروں نے کبھی اس انتہا پسند نظریہ کی حمایت نہیں کی۔ ارسطو تو خاص طور پر لذت کے برخلاف سعادت سے انسانی اخلاقیات کی تعبیر کرتا تھا۔ یہاں تک کہ اپیکورس (Epicurus) بھی جس کا شمار فلسفہ لذتیت کے بانیوں میں ہوتا ہے دراصل غم اور دکھ سے نجات کو انسانی زندگی کا مطمع نظر بتاتا تھا نہ کہ لامحدود لذت یا خواہشات کی تسکین کو۔ مشرق میں تو خاص طور پر لذتیت کو کبھی قبولیت عام حاصل نہ ہوئی گو اہل مشرق انسان کی بنیادی ضروریات سے غافل نہ تھے اور انکی تسکین کو وہ بھی ضروری جانتے تھے۔

خواہشات کی لامحدود تسکین کا نظریہ کبھی بھی انسانیت کی فلاح کا ضامن نہیں ہوسکتا۔ عصر حاضر کا انسان خواہشات کی بلا روک ٹوک تسکین پر ایمان رکھنے کی وجہ ہی سے

خوف، بے چینی، اضطراب، تشویش اور تنہائی وغیرہ کا شکار ہوا۔ اسی طرح اس صنعتی دور کا یہ مفروضہ کہ حرص و طمع اور خود غرضی کی وجہ سے ترقی کے امکانات بڑھتے ہیں اور یہ ترقی آخر کار امن و سلامتی کی پیغامبر ہوجاتی ہے سراسر غلط ہے اور حقیقت اس کے برعکس ہے۔ ان عوامل نے تو انسان کو تباہی کے دروازہ پر لاکر کھڑا کردیا ہے۔ فرام عصر قدیم اور عصر جدید میں اقتصادی اور اخلاقی رویوں کی وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ قدیم مشرقی اور مغربی دانشور اقتصادیات کی بنیاد اخلاقیات پر رکھتے تھے، جبکہ عصر حاضر میں معاملہ اس کے برعکس ہے اور اب اقتصادیات کو اخلاقیات کا منبع اور مرکز تصور کیا جانے لگا ہے۔ عصر حاضر کے صنعتی معاشرہ کا یہ المیہ ہے کہ یہاں فطرت کے مقابلہ میں مشین کو اہمیت حاصل ہے اور فطرت پر بھروسہ کرنے والے غیر مہذب اور قدامت پسند کہلاتے ہیں گو یہ خود اپنے آپ کو انسان دوست سمجھتے ہیں۔ عصر حاضر کے "انسان دوست" مفکرین نے زیادہ تر ایک ایسے اقتصادی ماسٹر پلان کی تجویز پیش کی جس سے غربت کا خاتمہ ہوسکے۔ لیکن اس قسم کی اقتصادی منصوبہ بندی پیش کرنے والے یہ بھول جاتے ہیں کہ محض افلاس کے خاتمے سے انسانی مسائل حل نہیں ہوسکتے۔ زیادہ سے زیادہ حاصل کرنے کی خواہش انسانوں کو ایک دوسرے کا دشمن بنانے کے لئے کافی ہے۔ اقتصادی منصوبہ بندی کارل مارکس کے افکار کا ہی ایک حصہ ہے لیکن مارکس کا انداز نظر فرام کے خیال میں اقتصادی نوعیت کا نہ تھا بلکہ سوویت روس اور دوسرے اشتراکی ممالک میں مارکس کے افکار کی ایک بگڑی ہوئی صورت رائج کی گئی جس پر اقتصادیات کا رنگ غالب تھا۔ ایک تیسرا نقطہ نظر ای۔ ایف۔ شوماخر (E.F.Schumacher) کا تھا جو انسان کی طبیعت میں ایک بنیادی تبدیلی لانے کا خواہش مند تھا اور سمجھتا تھا کہ اگر ایسا نہ ہوا تو انسان شدید اقتصادی بحران کا شکار ہوجائے گا۔ گویا وہ اس تبدیلی کا اس لئے خواہاں تھا تاکہ مستقبل کے اقتصادی بحران سے نمٹا جاسکے اور نوع انسان کو تباہی سے بچایا جاسکے۔ فرام کی فکر شوماخر سے بھی مختلف ہے۔

فرام کا کہنا ہے کہ عصر جدید کے انسان کی بنیادی بیماری حاصل کرنے کی خواہش ہے۔ بنیادی ضروریات اور جبلی خواہشات کی تسکین ایک مخصوص حد تک تو جائز ہے لیکن جب یہ حد سے تجاوز کرجائے تو بیماری کی شکل اختیار کرلیتی ہے اور اس کے شکار افراد اور

معاشرہ نامعقولیت اور عدم توازن کا شکار ہوجاتے ہیں۔ ایک کار کافی نہیں ہوتی دوسری کاروں کی خواہش جھٹ اسکی جگہ لے لیتی ہے' ایک ٹی وی کافی نہیں ہوتا دوسرا ضروری ہوجاتا ہے کیونکہ بیوی ایک پروگرام دیکھنا چاہ رہی ہے جبکہ شوہر کو دوسرا پروگرام دیکھنا ہے۔ اور پھر اسی پر کیا اکتفا ایک ماڈل کی کار کے بعد دوسرا بہتر ماڈل اور پھر تیسرا اس سے بہتر ماڈل نکل آتا ہے۔ یہی حال دوسرے آلات کا ہے۔ انسان کی طبیعت نئی نئی' رنگا رنگ اور انواع اقسام کی اشیاء سہولت و آرائش کو دیکھ کر سیر ہی نہیں ہوتی۔ مادی اشیاء میں خوب سے خوب تر کی تلاش ایک پیاس کی صورت اختیار کرلیتی ہے جو کبھی نہیں بجھتی۔ نتیجہ حرص' لالچ' بے اطمینانی کے سوا کچھ نہیں نکلتا۔ غالب نے آج سے سوا سو برس پہلے ہی انسان کی اس حالت پر یوں تبصرہ کیا تھا:

ہزاروں خواہشیں ایسی کہ ہر خواہش پہ دم نکلے
بہت نکلے مرے ارمان لیکن پھر بھی کم نکلے

اس کے برعکس انسان بن جانے کی خواہش سے محبت' بھائی چارہ' رواداری' انسان پروری کے جذبات کو فروغ ملتا ہے جن پر معاشرہ کا استحکام منحصر ہے۔ انسان پرور شخص دوسروں کی مدد کرکے خوش ہوتا ہے کیونکہ مادی اشیا کی غیر ضروری طلب اور حرص سے آزاد ہوتا ہے' جو کچھ بھی اسکے پاس ہوتا ہے اس میں دوسروں کو شریک کرکے اطمینان حاصل کرتا ہے۔ بحیثیت انسان وہ اپنے آپ کو عالمی انسانی برادری کا ایک رکن تصور کرتا ہے' ہر قسم کے رنگ و نسل و مذہب کے تعصبات سے بری ہوتا ہے اور انسانی مساوات و عدل کو معاشرہ میں ترویج دینا چاہتا ہے۔ وہ معاشرہ کے کسی بندھے ٹکے نظام کے مقابلہ میں سچی آزادی اور سچی خوشی کا طالب ہوتا ہے۔ اور یہ سچی خوشی اور طمانیت اسے دوسرے کے ساتھ ملکر انکے اور اپنے دکھ درد بانٹنے سے حاصل ہوتی ہے۔

لیکن ٹکنالوجی کی بے لگام ترقی نے انسان کی خواہش کا رخ محبت' خلوص اور بھائی چارہ سے موڑ کر اشیاء صرف کی طرف کردیا جن کی بہتات نگاہوں کو خیرہ کئے دیتی ہے اور جنھوں نے ایک ایسی تہذیب کو جنم دیا ہے جو جینے کی بجائے خودکشی کی طرف لے جارہی ہے۔

فرام افسوس کرتا ہے کہ نئی ٹکنالوجی نے انسان کو پابہ زنجیر کردیا۔ اپنی مشہور کتاب Escape From Freedom میں بھی فرام کو اس بات پر ملال ہے کہ سائنسی علم کی ترقی کی وجہ سے جدید انسان نے ازمنہ وسطیٰ کے انسان کے مقابلہ میں جو آزادی حاصل کی تھی اسکا وہ مختلف یک حزبی مطلق العنان (totalitarian) تحریکوں کی وجہ سے متحمل نہ ہوسکا۔ گویا یہ تحریکیں اسکے لئے آزادی سے فرار ثابت ہوئیں۔ وہ محبت، اخوت، بھائی چارہ کی بنیاد پر اپنے لئے کسی بامعنی زندگی کا منصوبہ تشکیل نہ دے سکا۔ The Sane Society میں اسی بات کو آگے بڑھاتے ہوئے فرام کہتا ہے کہ بیسویں صدی کی مغربی جمہوریت بھی انسان کو آزاد نہ کرسکی بلکہ یہ اسکے لئے ایک نئی قسم کی زنجیر ثابت ہوئی۔ یہاں وہ صارف معاشرہ اور صارف ثقافت کی خوبصورت زنجیروں میں قید ہوگیا اور خود اپنے آپ سے جدا ہوگیا۔ اجنبیت، مغائرت اور نامعلوم تفکرات اسکا مقدر بن گئے۔ یہ اسکا آزادی سے دوسری بار فرار ثابت ہوا۔

لائحہ عمل۔ ایرش فرام

ایرش فرام کی ذہنی تربیت میں چونکہ فرائڈ کے افکار کا بڑا حصہ تھا اس لئے وہ نوفرائڈی یا نیوفرائڈین کہلاتا ہے۔ فرام نے فرائڈ کی نفسیاتی تحلیلی طریقہ کو رد و بدل کے ساتھ معاشرہ کی تحلیل کے لئے اختیار کیا۔ فرائڈ کے یہاں تحلیل نفسی کا عمل ہی مرض کا علاج ہے۔ جب مریض کو اپنے لاشعور اور تحت الشعور میں موجود خواہشات کا شعوری طور پر علم ہوتا ہے تو اس کے مرض کی شدت میں کمی ہوجاتی ہے اور وہ معالج کی مدد سے چند ایسے طریقے سیکھ لیتا ہے جو اسکی دبی ہوئی خواہشات کی تسکین کے لئے متبادل اور معاشرے کے لئے قابل قبول راستہ فراہم کرتے ہیں۔ اس تحلیلی عمل میں اپنے مسائل کا علم یا وقوف بنیادی اہمیت کا حامل ہے کیونکہ دبی ہوئی خواہشات سے واقفیت اور مرض کی نوعیت سے واقفیت ہی مریض کو کوئی لائحہ عمل اختیار کرنے میں مدد دیتی ہے۔

فرام بھی معاشرہ کی ذہنی بیماری کی تحلیل اور مرض کی تشخیص کو معاشرہ میں تبدیلی کے لئے پہلا قدم سمجھتا ہے۔ معاشرہ کے مختلف افراد کو جوں جوں مرض کا اندازہ ہوگا اور

اسکی مختلف علامات معلوم ہوگئے تو ں توں وہ ان علامات پر قابو پانے کے لئے مناسب ۔۔۔
اختیار کرتے جائیں گے۔ تاہم اس تحلیل کے علاوہ فرام معاشرہ کی ذہنی صحت کی بحالی کے
لئے بعض دوسری تجاویز بھی پیش کرتا ہے۔

سب سے پہلے تو فرام یہ بات واضح کرتا ہے کہ مغربی معاشرہ کی ذہنی بیماری یا
معذوری کی وجہ حاصل کرنے کی خواہش ہے۔ لیکن فرائڈ کے برخلاف' فرام سمجھتا ہے کہ
اس خواہش کی بے لگام تسکین ہی مرض کا سبب ہے۔ معاشرہ کا بنیادی ڈھانچہ اس جبلت کی
بے انتہا تسکین کے بجائے انسان ہونے یا انسان بننے کے جذبے کے اظہار اور اسکے فروغ
کے لئے معان ہونا چاہئے۔ معذور اور بیمار معاشرہ کا علاج انسان ہونے کی خواہش کے مکمل
اظہار ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔ محبت' بھائی چارہ' خلوص یہ سب انسان کے وہ بنیادی جذبات
ہیں جو معاشرتی جبر کی وجہ سے دب گئے ہیں۔ انسانیت کے ان جذبات کو دبانے میں
حکومت اور مختلف معاشرتی ادارے بھرپور حصہ لیتے ہیں اور صنعتی اور سرمایہ داری نظام میں
افراد کے محدود وسائل کو نظرانداز کرکے انسان سازی کے بجائے اشیاء صرف کی تیاری اور
انکی فروخت یا انکو خریدنے کی ترغیب پر سارا زور صرف کیا جاتا ہے۔ ایک آدمی کے
وسائل محدود ہوں لیکن وہ روزانہ اخبار میں اور ٹی وی پر جب انواع و اقسام کے کھانوں'
کپڑوں اور دیگر اشیاء صرف کے اشتہار دیکھتا ہے جو اسے ان فضول چیزوں کے خریدنے پر
مجبور کرتے ہیں اور وہ مجبور ہو بھی جاتا ہے۔ یہ صارف کے حوالہ سے معاشرتی جبر نہیں تو
اور کیا ہے؟۔ وہ کیسے ان اشتہاروں کی طرف سے آنکھیں چرا کر اپنے صحیح مقصد حیات یعنی
مثبت انسانی جذبات مثلاً بھائی چارہ' محبت اور خلوص کی پرورش میں لگ جائے؟۔ ایک ووٹر
حکومت میں بحیثیت نمائندہ کسی ذمہ وار فرد کو منتخب کرنا چاہتا ہے لیکن جب اخبار' ٹی وی'
ریڈیو اور دیگر مواصلاتی ذرائع کسی سیاسی جماعت کے امیدوار اور پارٹی کے منشور کی
اشاعت کرتے ہیں اور اس فرد کی ذاتی رائے پر پروپیگنڈا پر مبنی رائے مسلط کردی جاتی ہے
تو اس کو معاشرتی جبر نہیں تو اور کیا کہا جاسکتا ہے؟ اور کیا اس قسم کی جمہوریت ایک فریب
نہیں؟ کیا جمہوریت صرف ووٹ ڈالنے کے حق کا نام ہے؟ کیا سوچ بچار کے ذریعہ فیصلہ
کرکے نمائندہ منتخب کرنا جمہوریت کی اصل نہیں؟۔ اور پھر منتخب نمائندہ کا کیا بھروسہ کہ

اپنے مدار سے پھر نہ جائے؟ یہ معاشرتی جبر نہیں تو کیا ہے کہ یہ نمائندے اپنے ذاتی مفاد میں کام کرتے ہیں اور اعلان کرتے ہیں کہ وہ عوام کے مفاد میں کام کر رہے ہیں اور ان کے نمائندے ہیں؟

جمہوریت کا مطلب بے شک حکومت میں عوام کی نمائندگی ہے' لیکن کیا درحقیقت عوام کے نام نہاد منتخب نمائندے عوام کی واقعی نمائندگی کرتے ہیں؟۔ کیا یہ درست نہیں کہ اسمبلیوں میں جانے کے بعد سب ہی بدل جاتے ہیں اور وہاں سرمایہ داروں اور حکومت کے ارباب اختیار سے سودے بازی شروع ہوجاتی ہے۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ انتخاب سے پہلے امیدوار کے طور پر وہی لوگ سامنے آتے ہیں جو اثر و رسوخ رکھتے ہیں اور سودے بازی کا گر جانتے ہیں۔ فرام جمہوریت کے خلاف نہیں لیکن جمہوریت خود مغرب میں اب تک ایک سراب ہے اور عوام کے نام پر بااثر لوگوں کی اپنے ذاتی مفاد میں باہمی سودے بازی کا دوسرا نام ہے۔ روسی اشتراکیت ہو یا مغربی جمہوریت فرام کے نزدیک دونوں نظام ناقص ہیں اور عوام پر جبر و استبداد کے ذمہ دار ہیں۔

فرام کی رائے میں مغرب میں انسان پر جبر کی کہانی بہت لمبی ہے۔ یہاں قومی ادارے' معاشرتی روایات' صنعت کار' مذہب' سرمایہ دار سب مل کر فرد سے اس کی آزادی چھین لینے پر تلے بیٹھے ہیں۔ آدمی کے فیصلے عام طور پر اس کی مرضی کے خلاف اس پر تھوپ دئے جاتے ہیں۔ آزاد زندگی کا صحیح تصور ہی موجود نہیں۔ مغرب میں انسان اجنبیت کا شکار ہے۔ افراد کے درمیان محبت اور انسان دوستی کے جذبات شاذو نادر ہی دکھائی دیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس معاشرہ کے افراد آزادانہ فیصلے کرنے کے قابل نہیں وہ ہر قدم پر معاشرتی جبر کا شکار ہیں۔ معاشرہ فرد سے توقع کرتا ہے کہ وہ لگے بندھے ضابطوں اور رواجوں کے مطابق زندگی گزارے۔ بالفاظ دیگر معاشرہ اس سے مطابقت کا تقاضہ کرتا ہے۔

ان بے معنی بندھنوں کو توڑ کر' جنہوں نے انسان دوستی' خلوص اور محبت جیسی مثبت اقدار کو دبا کر اہل مغرب کو معذور بنادیا ہے مغرب کے نئے انسان کو چاہئے کہ اپنی ذات کے مکمل اثبات میں فلاح تلاش کرے کیونکہ یہی اسکی معراج ہے۔ بنیادی ضرورتوں کی تسکین سے انکار نہیں' لیکن بنیادی ضرورتیں مثلاً خوراک' تحفظ اور جنس انسان اور حیوان

میں مشترک ہیں جن کی مناسب تسکین کے بعد انسان کو اپنی انسانیت کے اثبات کے لئے جانوروں سے ایک بالکل مختلف زندگی گزارنی چاہئے۔ دوسرے انسان سے رواداری اور محبت کا رشتہ' فطرت کے ساتھ اپنائیت کا رشتہ' خدا کے ساتھ عبودیت کا رشتہ' اپنی ذات کے ساتھ ایک ایمانداری اور صداقت پر مبنی رشتہ قائم کرنا انسانیت ہے اور اسی کے فروغ میں اس کی معراج ہے۔ آج کا انسان بتوں کا بچاری ہے خدا کا نہیں۔ مذہبی رسومات کا ایک سلسلہ ہے جسے لوگ خدا سمجھ کر پوجتے ہیں اور خود خدائے واحد کی عبادت کا انہیں کوئی شعور نہیں یہاں تک کہ جو توحید کے قائل ہیں وہ بھی توحید کو بت بنا کر پوجتے ہیں' وحدہ لاشریک سے کوئی دلی رشتہ استوار نہیں کرتے۔

مغربی معاشرہ کے افراد کی ذہنی معذوری فرام کے مطابق بڑی عجیب و غریب ہے۔ یہ ایک کم عقل معاشرہ ہے۔ لیکن یہاں کم عقلی اور ذہانت کی اصطلاحیں وضاحت چاہتی ہیں۔ فرام کہتا ہے کہ اس معاشرہ میں ذہانت کی کمی نہیں بلکہ افراط ہے۔ ذہانت اس صلاحیت کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ روزمرہ کے مسائل حل کئے جاتے ہیں اور فطرت پر قابو پایا جاتا ہے۔ اشیا اور افراد کو اپنی مرضی کے تابع کر کے ان کے ذریعہ اپنا کام نکلوانے کو ذہانت کہتے ہیں۔ ذہین آدمی مفاد پرست ہوتا ہے اور کبھی نقصان نہیں اٹھاتا۔ مغربی معاشرہ اس لحاظ سے ذہین ہے۔ ٹکنالوجی پر ان کی دسترس ناقابل یقین حد تک مضبوط ہے' طبیعی علوم میں اس کی مہارت کا دنیا میں جواب نہیں' لوگ کام صحیح وقت پر صحیح طریقے سے کرتے ہیں۔ لیکن کیا ذہانت عقلمندی کے مترادف ہے؟ کیا مغرب میں عقل کا بھی کچھ گزربسر ہے؟ عقل مندی کسے کہتے ہیں؟ اپنے آپ کو سمجھنا اور اپنے ساتھ ایمانداری کا رشتہ قائم کرنا' دوسرے کے ساتھ رواداری محبت سلوک اور دائمی رشتہ استوار کرنا' فطرت کے ساتھ ہم آہنگی پیدا کرنا عقل مندی ہے۔ کیا مغربی معاشرہ کے افراد دعویٰ کرسکتے ہیں کہ انکے یہاں عقل کی عمل داری ہے؟ ذہانت کی عمل داری کی تو یہاں کمی نہیں لیکن عقل کی عمل داری کا کوئی ثبوت یہاں نہیں ملتا۔ لوگ اجنبیت' بے چینی' اضطراب اور تشویش کا شکار ہیں۔ اور یہ ساری علامات معذور' بیمار اور کم عقل معاشرہ سے وابستہ لوگوں میں پائی جاتی ہیں۔ صحت مند دوراندیش اور صاحب عقل افراد کو معاشرہ کی اس قسم کی علامات سے دور کا بھی

واسطہ نہیں۔

یہاں اخلاقیات بھی ناقص ہے۔ یہ لوگ عدل یا fairness کو سب سے بڑی اخلاقی قدر سمجھتے ہیں۔ ایمانداری، جھوٹ نہ بولنا، حقدار کو حق دینا، اپنے کام سے کام رکھنا یہ ہے عدل پر مشتمل اخلاقیات۔ رحمدلی اور انسانیت ان کے یہاں اقدار نہیں، محبت اور خلوص کا یہاں گذر نہیں۔ دوستیوں میں بھی ایک خودغرضی کا عنصر شامل ہے اور باہمی سماجی تعلقات میں بھی۔ کسی کے پاس دوسرے کے لئے وقت نہیں۔ گرمجوشی بھی ایک دکھاوا ہے۔ ایک شخص راہ چلتے ہوئے کسی واقف کار سے ملتا ہے یا کسی سے اس کا تعارف ہوتا ہے تو وہ ملاقاتی کے کوائف اپنی ڈائری میں اس لئے نوٹ کرتا ہے کہ شاید کبھی ملاقاتی اس کے کام آسکے۔ لوگوں کے پاس ایک دوسرے کو پرکھنے کا وقت ہی نہیں اور نہ ہی خواہش۔ ملاقاتی کے کوائف ڈائری میں نوٹ کرنے والے کی دلی کیفیت کچھ اس طرح کی ہوتی ہے کہ "یہ اچھا آدمی ہے۔ اس کا پتہ کہیں نوٹ کرکے رکھو۔ یہ شاید کبھی کام آئے گا"۔ کسی کو اتنی بھی توفیق نہیں ہوتی کہ تعلقات پیدا کرنے سے قبل اپنے آپ کو یا ملاقاتی کو کچھ خلوص پر مبنی وقت دے سکے تاکہ تعلقات کی بنیاد سچے جذبات پر قائم ہو۔

ایرش فرام عدل پر مبنی اخلاقیات کے مقابلہ میں انسانیت پر مبنی اخلاقیات کا قائل ہے جسے وہ بنیادی انسان پروری (radical humanism) کہتا ہے۔ نفع نقصان، ظاہری عدل و انصاف اور دیانت کے مقابلہ میں وہ محبت، انسان دوستی، خلوص، صلہ رحمی اور وفاداری، جان نثاری جیسے اوصاف کو انسانیت کی معراج سمجھتا ہے۔ مغرب میں حاصل کرنے کی طلب اس قدر بڑھ گئی ہے کہ عصرجدید میں آرٹ و شاعری اور فنون لطیفہ کے دوسرے پیرائے بھی اسی حرص و طلب پر مبنی معاشرہ کے عکاس نظر آتے ہیں۔ انگریزی زبان بھی افادیت پر مبنی اخلاقیات کی مظہر نظر آتی ہے۔ ایرش فرام سمجھتا ہے کہ انسان کے لئے ایک نفسیاتی اور سماجی انقلاب ناگزیر ہے لیکن یہ انقلاب اس کے وجود کے اندر سے آنا چاہئے، جس کا سبب اس کے اپنے وجود کی تلاش اور بقا ہونی چاہئے نہ کہ خارجی عوامل مثلاً اقتصادی بحران کا خوف یا نوع انسان کو اقتصادی بحران کے نتیجہ میں تباہی کا خوف۔ اشیا کی طلب اور وجود کی طلب میں بڑا فرق ہے۔ انسانی زندگی کا مطمح نظر وجود کی طلب ہونا چاہئے

اشیا کی طلب نہیں۔ فرام اس فرق کی وضاحت کے لئے بڑی خوبصورت مثالیں دیتا ہے جن میں شاعری کے بھی چند حوالے ہیں۔ وہ انگریزی شاعر ٹینی سن (Tennyson) ایک جاپانی شاعر اور جرمن شاعر گوئٹے (Goethe) کا موازنہ کرتا ہے۔ ٹینی سن کی ایک نظم میں ایک واردات قلبی کا ذکر ہے جس میں ایک خوبصورت پھول کو دیکھ کر شاعر کی طبیعت محظوظ ہوتی ہے اور وہ اس خوبصورت پھول کو شاخ سے الگ کرکے اپنے لئے چن لیتا ہے۔ فرام کا کہنا ہے کہ شاعر کی یہ واردات قلبی انگریزی معاشرہ کی بھرپور عکاس ہے، جس میں حاصل کرلینے (having) کا جذبہ زندگی میں نمایاں کردار ادا کرتا ہے۔ چنانچہ شاعر نے وہی کہا جو اس کے معاشرہ کی قدر ہے۔ اس کے برعکس جاپانی شاعر اپنی ایک نظم میں ایسی ہی ایک واردات قلبی کا ذکر کرتا ہے لیکن اس کی حس لطیف اس پھول کو اسی شاخ پر مسکراتا دیکھ کر خوش ہوتی ہے جہاں پر اس نے زندگی پائی تھی۔ حاصل کرنے کی خواہش جاپانی شاعر کے دل میں پیدا ہی نہیں ہوئی۔ فرام کہتا ہے کہ مشرق کا مزاج ہمیشہ سے وجودی رہا ہے۔ مشرق کا انسان کچھ حاصل کرنے کی طلب نہیں رکھتا بلکہ وہ "کچھ" ہونا چاہتا ہے (انسان ہونا چاہتا ہے)۔ ملاحظہ ہو غالب کا یہ شعر جس پر فرام کی نظر نہ پڑسکی۔

بسکہ دشوار ہے ہر کام کا آساں ہونا
آدمی کو بھی میسر نہیں انسان ہونا

فرام مشرقی انسان کی فطرت کو اسی کیفیت یا خواہش سے تعبیر کرتا ہے۔ جاپانی شاعر "ہونے" کی طلب سے سرشار ہے جیسا ہمارا ہندوستانی شاعر غالب۔ فرام دوسری مثال گوئٹے کی دیتا ہے یہاں بھی شاعر مسکراتے پھول کو دیکھ کر اس پھول کو توڑ کر ایک دوسری جگہ اس کے ذریعہ شجر کاری کرتا ہے۔ یہاں بھی حاصل کرنے کی خواہش اور اس پھول کی بقاء کی خواہش شاعر کے ذہن پر غالب ہے۔ فرام کے نزدیک انسان ہونے کی خواہش صرف جاپانی شاعر کی واردات قلبی سے ظاہر ہوتی ہے اور یہی انسانیت کی معراج جاپانی شاعر کے مزاج میں نظر آتی ہے۔

فرام نے گو اردو شاعری کی مثال نہیں دی لیکن یہاں یہ امر خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ اردو شاعری میں گل چین ایک مذموم اصطلاح ہے۔ گل چین کو تمام بڑے اردو شعرا ظالم

سمجھتے ہیں کیونکہ گل چین حاصل کرنے کی تمنا کے اظہار کی علامت ہے۔ ملاحظہ ہو اقبال کا ایک قطعہ جس کا عنوان ہے "گل چین"

توڑنا شاخ سے تجھ کو میرا آئین نہیں
یہ نظر غیر اور نگاہ چشم صورت بین نہیں
آہ یہ دست جفا جو اے گل رنگین نہیں
کس طرح تجھ کو یہ سمجھاؤں کہ میں گل چین نہیں

ملاحظہ ہو ایک اور شاعر کا احساس:

اندیشہ خزاں بھی ہے گل چین کا خوف بھی
ہنستے ہیں پھر بھی پھول تو فطرت کا کیا علاج

اقبال کے یہاں ایک اور جگہ اسی قسم کی واردات قلبی ہمیں نظر آتی ہے جو فرام کو جاپانی شاعر کے یہاں دکھائی دی۔

کام مجھ کو دیدہ حکمت کے الجھیڑوں سے کیا
دیدہ بلبل سے میں کرتا ہوں نظارہ ترا

(بانگ درا)

فرام انگریزی کے جدید عصری مزاج کی وضاحت کے لئے انکی زبان کے بعض جملوں کی تحلیل کرتا ہے جن سے حاصل کرنے کی خواہش کی عکاسی ہوتی ہے۔ جبکہ قدیم انگریزی کا مزاج وجود کی خواہش کا مظہر ہے۔ کالم الف اور ب علی الترتیب عصر جدید اور قدیم انگریزی مزاج کے مظہر ہیں۔

حصولی اسلوب (الف) (Having mode)	وجودی اسلوب (ب) (Being mode)
I have a problem	I am troubled
I have insomnia	I cannot sleep
I have a happy marriage	I am happily married

قدیم انگریزی میں اظہار موضوعی اور وجودی اسلوب (mode) میں ہوتا تھا۔ لیکن

عصری انگریزی میں اظہار معروضی اور حصولی اسلوب میں ہوتا ہے۔ فرام کا کہنا ہے کہ قدیم اور جدید انگریزی میں یہ فرق قدیم اور جدید تہذیبوں کے فرق کو ظاہر کرتے ہیں۔ قدیم تہذیب میں وجود پر زور تھا جبکہ عصر حاضر کی تہذیب میں "حصول" اور "قبضہ" پر زور ہے۔ فرام کا کہنا ہے کہ بیشتر مشرقی زبانوں میں اب بھی وجودی موضوعی اسلوب غالب ہے۔ ملاحظہ ہو اردو کے چند جملے۔جو فرام کی بات کو آگے بڑھانے میں مددگار ہوسکتے ہیں۔

(۱)میں پریشان ہوں۔ (۲)میں اپنی شادی سے خوش ہوں۔ (۳)مجھے نیند نہیں آتی۔ یہ جملے وجودی اسلوب میں ہیں۔

فرام کی لسانی تحلیل کو اختیار کیا جائے تو اردو زبان کا مزاج موضوعی اور وجودی نظر آتا ہے۔ یوں بھی فرام کو اہل مشرق کے مزاج میں وجودی عنصر مغرب کے مقابلہ میں زیادہ غالب نظر آتا ہے۔ گو فرام نے اردو کی مثال نہیں دی لیکن اہل مشرق بھی تیزی سے مغرب پرستی اختیار کررہے ہیں۔ اشیا کی طلب میں مشرق والے بھی اب تیز دوڑ رہے ہیں۔ ملاحظہ ہوں طلبی اسلوب کے چند اردو جملے۔

۱۔ میرے پاس ہے ہی کیا سوائے غموں کے۔
۲۔ میرے پاس نہ گھر ہے نہ در۔
۳۔ میرے پاس صرف میرے بیوی بچے ہیں، والدین کہیں اور رہتے ہیں۔
۴۔ آپکے مسائل کے لئے میرے پاس کوئی وقت نہیں۔
۵۔ میرے پاس فقط ایک زندگی ہے جسے میں ہنسی خوشی گزارنا چاہتا ہوں۔

اردو زبان میں یہ جملے اہل اردو کے لئے لمحہ فکریہ ہیں۔

فرام نے ہمیں زبان کی ساخت پر جو توجہ دلائی ہے اس سے بروقت خبردار ہوکر اہل مشرق یا کم از کم اہل پاکستان کو مستقبل میں افادیاتی اخلاقیات سے بچنے کی کیا تدابیر کرنا چاہئے اور وجود کی طلب کے لئے کیا پیش رفت کرنی چاہئے اس پر غوروخوض کی ضرورت ہے۔

دور بعد از جدید کے اوصاف اور مسائل میں ہائی ٹکنالوجی کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ صرف اطلاعات و نشریات کے حوالہ ہی سے نہیں بلکہ معاشرہ کی دوسری ضروریات کے حوالہ سے بھی ٹکنالوجی اپنے عروج پر ہے اور اس پر سے خود انسان کا اختیار ختم ہوتا جارہا ہے۔ آدمی ہوائی جہاز میں بیٹھنے، سڑک پر چلنے اور اپنی خواب گاہ میں سونے سے ڈرتا ہے، نہ معلوم کون، کب، اس پر کون سے ہتھیار سے حملہ کردے، کون کس وقت اس کی گفتگو کسی ٹیپ میں محفوظ کردے، کون، کس وقت، کس حال میں اس کی تصویر کمرہ میں داخل ہوئے بغیر کسی جدید کیمرہ سے اتار لے، نہیں معلوم کون، کس وقت، کسی جدید سائنسی اصول کے تحت اس کے خیالات پر قابو پالے، یا اس کے خوابوں پر اثر انداز ہوجائے۔

جدید دور کو آفت زدہ قرار دینے والوں میں صف اول پر ہربرٹ مارکوزے (Herbert Marcuse) کا نام آتا ہے۔ مارکوزے کا تعلق فرانکفرٹ اسکول سے ہے اور نیویارک میں اسکول آف سوشل ریسرچ سے بھی اسکی گہری وابستگی رہی۔ مارکوزے کی شہرہ آفاق کتاب *One Dimensional Man* انسانی تہذیب کے عروج و زوال کی ایک المناک داستان، اور صنعتی انقلاب اور روشن خیالی (enlightenment) کے دور کی ناعاقبت اندیشی کی ایک پرسوز کہانی ہے۔

مارکوزے کے خیال میں انسانی تہذیب کا تنزل سترھویں صدی میں روشن خیالی کے دور (enlightenment) ہی سے شروع ہوگیا۔ انسانی عقل کی جولانی اور جودت نے ایسے ایسے کمالات دکھائے جس پر خود عقل دنگ رہ گئی۔ بجلی کی ایجاد سے دن و رات کا فرق مٹ گیا، موٹر کار، ریل گاڑی، ہوائی جہاز کی ایجادات سے دنیا سمٹ گئی۔ صنعتی انقلاب نے ترقی کی چنگاری پر مہمیز کا کام کیا۔ اشیاء صرف کے بازاروں میں ڈھیر لگ گئے۔ بیلوں اور گھوڑوں کی جگہ ٹریکٹر نے لے لی۔ گھریلو صنعت کاری کی جگہ بڑے بڑے صنعتی ادارے کھڑے ہوگئے۔ لیکن صنعتی انقلاب نے امیر اور غریب میں فرق مٹانے کی بجائے اور بڑھا دیا۔ پہلے کسان اور ہاری بدحال تھے۔ اب مزدور کے لئے خون پسینے کے بدلے میں دو روٹی بھی حاصل کرنا مشکل ہوگئی۔

مارکسی انقلاب نے بہت سارے وعدے کئے' لیکن یہ بھی ایک بھلاوا ثابت ہوا۔ ٹکنالوجی کی بے اندازہ ترقی کی وجہ سے مارکس کی بہت ساری پیش گوئیاں غلط ثابت ہوئیں۔ اول مزدور' صنعت کار اور سرمایہ دار کے درمیان تفاوت اور نزاع کی جگہ سائنس اور انسان کے درمیان تنازعات پیدا ہوئے اور ٹکنالوجی خود انسان دشمن ثابت ہوئی۔ انسان مشین کے ہاتھوں بے بس ہوگیا۔ پرولتاری اور بورژوا کا جھگڑا تو ایک طرف رہ گیا اور ٹکنالوجی کے ہاتھ اتنے لمبے ہوگئے کہ اس نے غریب مزدور کی گردن کو جکڑ لیا۔ نئی ٹکنالوجی نے مزدور کی ضرورت ہی ختم کردی اور اس کی جگہ مشین نے لے لی۔ جو کام ایک آدمی مہینوں میں کرتا تھا وہ ایک مشین چند گھنٹوں میں کرنے لگی' جو عمارت ۱۰۰ مزدوروں کی محنت سے مہینوں میں تعمیر ہوتی تھی نئی ایجاد شدہ مشینوں سے محض چند مزدوروں کی مدد سے چند دنوں میں تیار ہونے لگی۔ جو کپڑا چند ہفتوں یا مہینوں میں بنا جاتا تھا وہ چند گھنٹوں میں بنا جانے لگا۔ سرمایہ دار اور صنعت کار کو مزدور کی ضرورت ہی نہ رہی۔ دوم کیمونسٹ پارٹی مارکس کے منشا اور امید کے برخلاف اقتدار پر قابض ہوگئی۔ ٹوٹی لٹیرین حکومتیں قائم ہوئیں اور جبر و استبداد کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ مارکس انسان کو آزاد دیکھنا چاہتا تھا اس کی خواہش اور توقع کے برخلاف یک حزبی مطلق العنان (totalitarian) حکومتوں نے جبر و ظلم کا ایک نیا باب کھول دیا۔ قومی دولت پر بھی یہی قابض ہوگئے اور عوام الناس کی حالت غلاموں سے بدتر ہوگئی۔ افکار کا آزادانہ اظہار موت کا نقیب بن گیا۔ انسانوں کی انفرادیت کچل دی گئی۔ سب بھیڑ بکریوں کی طرح ہانکے جانے لگے۔ مذہب دشمنی اشتراکیت کا طرہ امتیاز بن گئی۔ فکر اور سوچ کے دھاروں پر بند باندھ دئے گئے۔ ریاستی جبر سرمایہ دار کے جبر سے زیادہ جان لیوا ثابت ہوا۔ فلسفہ' کلچر' فنون لطیفہ اور انسانیت کے اظہار کے دوسرے لطیف پیراؤں سے دستبرداری لازم ہوگئی۔

جمہوری ممالک میں حالت دوسرے انداز سے دگرگوں ہوگئی۔ انسان کی آزادی اور انفرادیت کو پابند کرنے کے لئے نئے انداز کے ادارے وجود میں آئے' جن میں افسر شاہی یا بیورو کریسی سرفہرست ہیں۔ جمہوری اداروں کا مقصد حالات کو جوں کے توں رکھنا (status quo) رہا۔ افسر شاہی کے طریقہ عمل میں سرخ فیتہ (red tape) کو خاص

اہمیت حاصل ہوگئی۔ فرد کی آزادی کے اظہار کو روکنے کے لئے سرخ فیتہ بہت کامیاب حکمت عملی ثابت ہوئی۔ باشعور فرد کے لئے لمبے لمبے ضابطوں سے گزرے بغیر کوئی کام کرنا محال ہوگیا۔ اس میں ایک اور اضافہ سنسر کا بھی ہوگیا۔ حق کی ہر آواز اور اظہار رائے سنسر کی نذر ہونے لگی اور فرد بے بس ہوگیا۔ یوں بھی جمہوریت میں پارٹی سے وابستہ امیدوار عوام کے ووٹ کے ذریعہ منتخب ہوتے ہیں' لیکن دراصل ان کے قول و فعل سے عوام کی رائے کا کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ یہ زیادہ تر اپنا اثر و رسوخ بڑھانے میں مصروف رہتے ہیں اور ارباب اختیار کے ساتھ مختلف قسم کے سمجھوتے کرکے اپنی پارٹی کو مضبوط کرنے میں لگے رہتے ہیں۔

ہربرٹ مارکوزے نے صنعتی کلچر کے بعد اعلیٰ صنعتی کلچر کی تنقید بڑے موثر انداز میں کی۔ اس کا کہنا ہے کہ جدید دور کے بعد' جو صنعتی دور بھی کہلاتا ہے' جب ایڈوانس یا اعلیٰ ٹکنالوجی اور اعلیٰ صنعتی کلچر کا آغاز بیسویں صدی کے تیسری اور چوتھی دہائی سے ہوا تو فرد کی بے بسی اپنی انتہا کو پہنچ گئی اور فرد پر معاشرتی جبر کے نئے باب کھل گئے۔ صنعتی دور میں اس جبر کی وجہ طبقاتی کشمکش تھی۔ اس دور میں ٹکنالوجی پر ابھی تک انسان کو مکمل قابو حاصل نہ ہوا تھا اور جمہوری' اشتراکی اور دوسرے ادارے بھی کمزور تھے۔ لیکن دور بعد از جدید میں معاشرتی جبر کی وجوہ نہ طبقاتی کشمکش ہے نہ اداروں کی کمزوری' اور نہ ہی ٹکنالوجی کی کمزوری۔ بلکہ اس کے برعکس ٹکنالوجی پر انسان کی قدرت ہی سب سے بڑا عذاب بن گئی اور مغرب میں طبقاتی کشمکش کا ختم ہونا اس معاشرتی جبر کی وجوہ کا حصہ بن گئی۔ غریب امیر کے درمیان بظاہر فرق مٹ گیا۔ صنعتی اداروں کے مالکان اور سرمایہ دار اور انکے کارکنوں کی معیار زندگی میں بظاہر زیادہ فرق نظر نہیں آتا۔ آقا اور ملازم' باس اور سیکرٹری بظاہر ایک جیسی کار میں آتے ہیں' ایک ہی کیفے ٹیریا میں کھانا کھاتے ہیں' ایک ہی جیسا باس پہنتے ہیں اور ایک ہی قسم کے ٹیلی وژن پروگرام دیکھتے ہیں' لیکن دراصل ان کی مالی حیثیتوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ لیکن یہ فرق اعلیٰ صنعتی کلچر کے انتظامی ڈھانچہ میں س طرح چھپ گیا ہے کہ ملازموں کو اس کا احساس ہی نہیں ہوتا کہ وہ استحصال کا شکار ہیں۔ اس طرح سرمایہ داروں پر تنقید کے دروازے بند ہوگئے۔

معاشرتی جبر نہ صرف برقرار رہا بلکہ حد درجہ بڑھ گیا۔ نئے ترقی یافتہ معاشرہ نے جھوٹی ضروریات کو جنم دیا۔ بازار اشیاء صرف سے بھر گئے اور انھیں خریدنے پر اکسانے کے لئے نئے نئے انداز اختیار کئے جانے لگے۔ اشتہارات کی بھرمار، طرح طرح کے مذاکرے، اور ورکشاپ اور ان کے ذریعہ ان غیر ضروری چیزوں کے خریدنے پر زور سرمایہ دار کی حکمت عملی تھی۔ جو کپڑوں کے دو جوڑوں میں خوش ہے اسے بیس جوڑے خریدنے پر اکسانا، جو پرانی کار سے کام چلارہا ہے اسے نئی کار خریدنے کی ترغیب دینا، جو تین کمروں کے فلیٹ میں آرام سے زندگی گزار رہا ہے اسے حسین و جمیل بنگلے کی اشتہار کے ذریعہ بار بار جھلک دکھاکر یہ بنگلہ خریدنے پر آمادہ کرنا اس اعلیٰ صنعتی دور کی حکمت عملی ہے۔ انسان کو اطمینان سے نہ بیٹھنے دینا اور اسے حرص و طمع میں مبتلا کرنا اس کی خواہشات کو نئی شکل دینا اس دور پس جدید کا انداز جبر ہے۔ سیل کی بھرمار ہے۔ کرمس سیل، سال نو کی، گرینڈ سیل، سپر سیل، صارف کلچر کے یہ داؤ پیچ ہیں۔ صارفین کی آسانی کے لئے اتوار کو بھی دوکان کھلی ہے، رات کو بھی اور رات گئے بھی یعنی مڈ نائٹ سیل۔ سرمایہ دارانہ جبر کی یہ نئی صورت نگاہیں خیرہ کردینے والی انواع واقسام کی اشیاء صرف کی بہتات اور انتخاب کی بے پناہ گنجائش کے ساتھ کسی فرد کو بھی اس قابل نہیں چھوڑتی کہ وہ اپنی گذر بسر ان مختصر لوازمات پر کرسکے جو اس کے وسائل کے مطابق اس کے پاس پہلے سے موجود ہیں اور اسکے لئے بیشتر صورتوں میں کافی بھی ہیں۔ استعمال کرنے یا خریدنے کی خواہش کو ہوس بنتے دیکھنا اور اس پر اکسانا اس سپر جدید کلچر کا طرہ امتیاز ہے جس نے فرد کو پابند سلاسل کردیا ہے۔ اس اعلیٰ صنعتی صارف کلچر کی کڑیاں تڑا کر بھاگنا انسان کے بس میں نہیں رہا۔ اور نہ ہی سادہ، صوفیانہ، درویشانہ زندگی بسر کرنے پر اس کا اختیار ہے۔ اور نہ ہی خودغرض، وعدہ فراموش، ناعاقبت اندیش حکومتوں سے آزادی حاصل کرنا اس کے بس میں ہے۔

فرد کے لئے اختیار اور آزادی تو صحیح معنی میں تب ہوگی جب اس کی ذات پر اقتصادی عوامل کا جبر ختم ہوگا۔ اور سچی ضروریات کے حصول کی بجائے "جھوٹی ضروریات" اس کو اقتصادی غلام بنانے پر مجبور نہ کرسکیں گی۔ فکر معاش اس حد تک ہوگی جس حد تک ضروری ہے تاکہ زندگی کا مقصد ہی حصول معاش ہی بن کر نہ رہ جائے۔ لیکن سرمایہ دارانہ

نظام اور اعلیٰ صنعتی کلچر فرد کو اس بات کی اجازت کب دیتا ہے کہ وہ ہوس کی غلامی سے آزاد ہوسکے! سیاسی آزادی فرد کو کیسے نصیب ہوسکتی ہے جب مملکت کا انتظامی ڈھانچہ جھوٹے سچے پروپیگنڈا کے ذریعہ دن رات اس کے ذہن میں وہ افکار' خیالات' اور جذبات ٹھونسنے کی کوشش کررہا ہے جو مملکت اور حکومت کے ارباب اختیار اور صاحب اقتدار لوگوں کے حق میں مفید ہیں!

مخصی آزادی سے محروم جدید انسان مغرب میں خصوصاً اور اب مشرق میں بھی چاروں طرف سے سرمایہ داروں اور جمہوری و اشتراکی حکومتوں کے پروپیگنڈے کے ذریعہ اور اسکے باعث وہ افکار و خیالات اختیار کرنے پر مجبور ہے جو اس نظام جبر کو اور مضبوط کرتے ہیں۔ معاشیات کی قید میں جکڑے ہوئے مجبور فرد کو نہ اتنی فرصت ہے اور نہ اتنا حوصلہ کہ وہ اپنی ذات کی حقیقت اور اپنے معاملات کی اصل پر دو لحظہ دم لیکر غور کرلے۔ جھوٹی ضروریات نے اسے اضافی دباؤ (surplus repression) میں مبتلا کردیا ہے۔ معاشرتی اور ریاستی جبر مشرق میں خاص طور پر مغرب سے زیادہ ہے اور مخصی آزادی جس میں آزادی اظہار اور افکار شامل ہیں ان قوموں کو سرے سے نصیب نہیں۔ مغرب میں عصر حاضر کا انسان مادی خواہشوں کی تسکین کے سبب بظاہر خوش نظر آتا ہے لیکن دراصل اندر سے دکھی ہے۔ اس کی ظاہری خوشی ایک دکھاوا اور خوش فہمی (euphoria) ہے۔

مارکوزے کے خیال میں عصر جدید کا المیہ آلاتی عقل یا عقل معاون instrumental reason کی بالادستی کے سبب ہے۔ انسانی عقل نے ترقی کا ایک ایسا جال بچھا دیا ہے جس سے نکلنا خود اس کے لئے مشکل ہوگیا ہے۔ عقل ایک آلہ کار بن گئی ہے نئی نئی اشیاء سہولت کی ایجاد کے لئے' جنگی آلات کی ایجاد کے لئے' اطلاعات و نشریات کی سہولیات کے لئے۔ عقل کا گویا ایک ہی کام رہ گیا۔ مادی ترقی' اقتصادی ترقی' ٹکنالوجی کی ترقی حاصل کرنا۔ انسان تنقیدی عقل critical reason کا استعمال گویا بھول گیا ہے یا تنقیدی عقل کی صلاحیت سلب ہوگئی ہے۔ عصر جدید کا انسان آلاتی عقل کا غلام بن گیا ہے۔ اپنے فلاح و بہبود کے لئے انسان کی غور و فکر کی صلاحیت مفقود ہوگئی۔ اس دور نے گویا یک رخہ انسان one dimensional man پیدا کیا ہے یعنی ایک ایسا انسان جس

کی عقل اپنے اوپر اور اپنے کئے پر تنقید کرنے کی صلاحیت کھو بیٹھی ہے۔ انسانی عقل کا دوسرا رخ dimension استعمال نہ ہونے کی وجہ سے مفلوج اور بے حس ہوگیا۔ عصر جدید کا یہ "یک رخہ" انسان اپنے دوسرے رخ سے واقف نہیں۔ گویا بحیثیت انسان وہ ہے ہی "یک رخہ"۔ عقل کی اس یک رخی نے انسان کو دکھ درد اور آلام کے سوا کچھ نہیں دیا۔ خوف و ہراس، بے اطمینانی، اضطراب، بے چینی، اجنبیت، خودغرض معاشرت اسکی یک رخی کا انعام بن گئے۔

جب تک تنقیدی عقل، جو عقل کا دوسرا رخ ہے، مفلوج رہے گی عصر حاضر کے انسان کی بے چینی نہیں جائے گی۔ جب تک عقل کے مفلوج رخ میں جھنجھناہٹ اور سن سناہٹ نہیں ہوگی، جب تک یہ بیدار نہیں ہوگی تب تک انسان کے آلام میں کمی آنے کا کوئی امکان نہیں۔ عقل کو جھنجھوڑنا آنے والی صدی کے انسان کے لئے ایک چیلنج ہے۔ یک رخہ انسان گویا دو ٹانگیں نصیب ہونے کے باوجود ایک ٹانگ پر کھڑا ہے، دو آنکھیں ہونے کے باوجود ایک آنکھ سے دیکھتا ہے۔ دو ہاتھ ہونے کے باوجود صرف ایک ہاتھ استعمال کرتا ہے اور دو کان ہونے کے باوجود صرف ایک کان سے سنتا ہے۔ اسکے وجود کا دوسرا پہلو بالکل مفلوج اور ناکارہ ہوگیا ہے۔

لائحہ عمل۔ ہربرٹ مارکوزے

ہربرٹ مارکوزے فطرت کو مسخر کرنے میں عقل کی معاونت کا اعتراف کرتا ہے۔ انسانی عقل نے حیرت انگیز طور پر طبیعی علوم اور ٹکنالوجی کے ذریعہ اور دیگر سماجی علوم کی مدد سے ایک طرزحیات تخلیق کیا جس نے انسان کو نہایت آسودہ اور پر آسائش زندگی عطا کی۔ بھوک، غربت، بیماری، محفوظ رہائش کے حصول جیسے مسائل کم از کم مغرب میں تقریباً حل ہوگئے۔ لیکن بنیادی مسائل کے حل ہونے کے باوجود انسان آزادی، طمانیت اور سکون حاصل نہ کرسکا کیونکہ اس کی عقل کا ایک رخ مفلوج رہا اور نامکمل ہونے کی وجہ سے وہ بھرپور زندگی گزارنے کے قابل نہ رہا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عصر حاضر کے انسان کے پاس وہ کیا لائحہ عمل ہے جس کو اختیار کرکے وہ اعلیٰ انسانی مقاصد مثلاً آزادی اور

سکون حاصل کر سکے اور خوف و تشویش کے بغیر زندگی گزار سکے۔

ہربرٹ مارکوزے کے پاس One Dimensional Man میں اس کا کوئی واضح اور حتمی جواب نہیں چنانچہ اسے قنوطی کہنا غلط نہ ہوگا۔ انسان نے خود ہی اپنے آپ کو پابہ زنجیر کرلیا ہے۔ تنقیدی فکر کے عدم استعمال کی وجہ سے فکر کا یہ مظہر بے حس ہوگیا۔ جس طرح سے کسی پرانے فالج زدہ کی ٹانگ میں دوبارہ حرکت پیدا کرنا تقریباً ناممکن ہے اسی طرح انسان کی مفلوج تنقیدی عقل کو دوبارہ تحریک دینا بھی تقریباً ناممکن ہے۔ اکا دکا افراد ممکن ہے اپنے مفلوج زاویہ عقل کو اپنی ذاتی کوششوں سے حرکت دے کر اس میں دوبارہ جان پیدا کرسکیں، جیسے کہ عام طور پر مفکرین اور ماہر عمرانیات کے معاملہ میں درست پایا گیا ہے، لیکن پورے مغربی معاشرہ کی فالج زدگی کا بحیثیت مجموعی مغرب کے پاس کوئی علاج نہیں۔

عصر جدید کی اعلیٰ صنعتی ثقافت پر One Dimensional Man میں تنقید کرنے کے بعد اس کتاب میں مارکوزے عصر جدید کے نئے انسان کو کوئی لائحہ عمل نہیں دیتا۔ یک رخہ انسان پورے معاشرہ میں یکسانیت کے ساتھ زندگی گزار رہا ہے۔ بندھے ٹکے اصولوں اور مروجہ قوانین اور ضابطوں کے سہارے وہ بے رنگ اور بدمزہ زندگی گذارنے پر مجبور ہے۔ انفرادیت اور تنوع کا فقدان ایک المیہ ہے اور اس کو بھگتنے والا عصر حاضر کا انسان یک رنگی یا یک نوائی (monotony) کا شکار ہے۔ اس ہمہ گیر ثقافت یا ماس کلچر (mass culture) نے مغرب کو خاص طور پر اکتا دینے والی بوریت اور بے معنویت کے سوا کچھ نہیں دیا کیونکہ اقتصادی مسائل سے آزاد مغرب کے نئے انسان کے پاس کرنے کے لئے کچھ نہیں۔ نوکر شاہی کا یہ پرزہ مشین کے اس پرزہ کی طرح ہے جس کی اپنی ذاتی کوئی قدر و قیمت نہیں۔ ماس کلچر کے اس نمائندہ کے پاس بھیڑ چال کے علاوہ کوئی لائحہ عمل نہیں کیونکہ اسکی تنقیدی فکر مفلوج ہے جو اسکو کوئی راہ سجھا سکتی تھی۔ تاہم مارکوزے مکمل طور پر ناامید نہیں۔ مارکوزے کا تعلق فرانک فرٹ اسکول سے وابستہ امریکہ میں انسٹی ٹیوٹ آف سوشل ریسرچ سے ہے۔ وہ نظریہ تنقید کو بروئے کار لاکر معاشرتی جبر کا تجزیہ کرتا ہے۔ اور فکر کی نئی راہوں پر غور ضرور کرتا ہے۔

چنانچہ بعد کی کتب میں وہ عصر حاضر کے انسان کو نجات کے لئے آرٹ اور جمالیات

کی طرف رخ کرنے کی ہدایت کرتا ہے۔ اپنے انتقال سے دو سال قبل اپنے ایک انٹرویو میں اس نے اس امر کی طرف خصوصی طور پر توجہ دلائی تھی کہ انفرادیت کے اظہار کے لئے آرٹ سے بہتر کوئی پیرایہ نہیں۔ انسان کی طبیعت میں ایک کیفی یا عیاری qualitative تبدیلی لانے کی ضرورت ہے کیونکہ مغرب میں اقتصادی خوشحالی تو اسے حاصل ہوچکی ہے اور اب اقتصادی وسائل میں اضافہ اور اقتصادی خواہشات کے پھیلاؤ سے کوئی خاطرخواہ بہتری انسان کو حاصل نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا عصرحاضر کے انسان کو چاہئے کہ اپنی توجہ صرف معیار زندگی کو بڑھانے میں صرف نہ کرے بلکہ معیار انسانیت بڑھانے کی طرف توجہ دے اور معیار انسانیت بڑھانے کے لئے اس دور میں آرٹ سے بہتر کوئی راستہ نہیں۔ کیونکہ آرٹ سے سیاست میں اس انداز سے کام نہیں کیا جاسکتا جس طرح دیگر علوم سے لیا جاتا رہا ہے۔ سچا فنکار اپنے فن کے ذریعہ معاشرہ کے مروجہ اصولوں اور طور طریقوں پر تنقید کرتا ہے اور یہ تنقید وہ دو طریقوں سے کرسکتا ہے۔ ایک طریقہ یہ ہے کہ ایسے انسانوں کو اپنے تخلیق پاروں میں پناہ دے جو معاشرہ میں بصورت دیگر لعن طعن کا شکار ہیں یا مزموم ہیں۔ اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ منفی اصول و روایات کے جابرانہ اور ظالمانہ نتائج کو اپنے فن پاروں کے ذریعہ سامنے لائے' بالفاظ دیگران اصولوں یا ان لوگوں کی زندگیوں کے منفی پہلوؤں کو اجاگر کرے جو معاشرہ میں جبرو استبداد کے ذمہ دار ہیں۔ فن کار کی تنقید بلاواسطہ نہیں ہوتی بلکہ وہ بالواسطہ ہوتی ہے' اور فن کے اثرات لاشعوری طور پر کام کرتے ہیں۔ فنکار جو بات بھی کہتا ہے خواہ وہ موسیقی کی زبان میں ہو یا رقص کی یا تصویروں کی یا کسی اور پیرائے میں ہر صورت میں اس کی بات احساسات اور تخیل کی سطح پر ہوتی ہے تعقل کی سطح پر نہیں۔ تعقل کی سطح پر تنقید سیاسی نظریات کے ذریعہ ہی ممکن ہے۔ آرٹ اس درجہ تک نہیں پہنچتا اور ہمیشہ غیرشعوری اور بالواسطہ اثر ڈالتا ہے۔

یوں بھی فنکار کا منصب یہ ہے بھی نہیں کہ وہ معاشرتی یا سیاسی تبدیلیوں کے لئے براہ راست کام کرے۔ فن کار تو اپنا فن پارہ پیش کرکے حسن و صداقت کو محسوس کرواتا ہے اور فن کے مداح کے شعور و تحت الشعور پر اثرانداز ہوتا ہے۔ کوئی نظریہ قائم کرنا اور اس کا پرچار کرنا اس کے منصب کے خلاف ہے۔ فن کار کسی مثالی معاشرہ کو تخیل کی سطح

پر تو متعارف کرواسکتا ہے لیکن تعقل کی سطح پر نہیں۔ آرٹ کے نمونے ایک آزاد معاشرہ کی شبیہ تو پیش کرسکتے ہیں لیکن آزاد معاشرہ کے حدود اربعہ یا کوئی واضح عقلی نمونہ یا ماڈل پیش کرنا فن اور فنکار کے منصب کے خلاف ہے۔ لیکن اس کے باوجود فنکار کے تخیل اور تنقیدی فکر میں کوئی بعد نہیں ہوتا بلکہ یہ دونوں ہمجولی بن کر معاشرہ کو آزاد کروانے میں مددگار ہوسکتے ہیں۔

اگرچہ مارکوزے فن کے ذریعہ آزاد معاشرہ کے قیام کے امکانات پر بہت بھروسہ کرتا ہے لیکن وہ عوام پسند پاپولر آرٹ اور پاپولر کلچر کو ہرگز آزاد معاشرہ کے قیام میں کوئی مدد دینے کے قابل نہیں سمجھتا۔ وہ پاپولر آرٹ مثلاً راک میوزک اور لونگ تھیٹر موومنٹ (living theatre movement) پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ کارکنوں کے طبقہ یا ورکنگ کلاس کے لئے ایک قسم کے پروپیگنڈا کی سبیل بن گئے ہیں اور اس سے ماس کلچر کے قیام میں مدد ملی ہے جو دراصل ادنیٰ کلچر ہے۔ اعلیٰ کلچر ایک ایسے آزاد فن کی پرورش سے وجود میں آتا ہے جو اعلیٰ اوصاف و اقدار کے اظہار کے لئے مخصوص ہو۔ انسانی اقدار بدلتی رہتی ہیں۔ لہٰذا معاشرہ کا کوئی مخصوص خاکہ کبھی بھی فنکار کے لئے حرف آخر کا درجہ نہیں رکھتا۔ معاشرہ میں وقتاً فوقتاً تبدیلی کی گنجائش ہوتی ہے اور فنکار خوب سے خوب تر کی تلاش میں رہتا ہے اس تلاش کی نمائندگی کرتا ہے اور ایسے انقلاب کے لئے بالواسطہ راہ ہموار کرتا ہے جس سے تخیل کے ساتھ ساتھ عقل بھی آزاد ہوسکے اور فن اور تنقیدی فکر ایک دوسرے کی ہمراہی میں معاشرہ کی آزادی کے پیامبر بن سکیں۔ فن ایک طرف تو انسان کو عقل معاون کی دستگیری سے آزاد کروانا چاہتا ہے اور دوسری جانب عقل نارسا کو تنبیہہ کے ساتھ ساتھ منزل شوق کے حصول کے لئے بصیرت حاصل کرنے کی بھی دعوت دیتا ہے۔

مارکوزے انسان کی جمالیاتی حس کی بیداری کے ساتھ ساتھ عقل کی بیداری کو بھی ضروری جانتا ہے۔ اس کے نزدیک معاشرتی انقلاب کی راہ اچانک کسی ہمہ گیر عوامی تحریک کے ذریعہ ہموار نہیں ہوسکتی البتہ چھوٹے چھوٹے گروہ یا آزاد منش افراد اپنے اپنے طور پر آزادی اور معاشرتی جبر سے نجات کے تجربے کرسکتے ہیں جو بحیثیت مجموعی معاشرہ کو آزاد

کرانے میں معاون ہوسکتے ہیں۔ لیکن اس کی کوئی واضح صورت مارکوزے نہ بتاتا ہے اور نہ بتانا ممکن سمجھتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے خیال میں آرٹ کو کسی خاص تحریک کے لئے استعمال کرنا آرٹ کی توہین ہے کیونکہ اس طرح فن آئڈیولوجی کے پروپیگنڈا کا ذریعہ بن جائے گا اور یہ فن کی نفی ہوگی جبکہ فن کے اصل وظائف چار ہیں۔

(۱)عصر جدید کے معاشرہ کے مروجہ طور طریقوں کو رد کرنا۔ (۲)مستقبل کے معاشرہ کی پیش بینی کرنا۔ (۳)معاشرہ کو خراب کرنے والی روایات پر تنقید کرنا اور (۴) ایسے معاشرہ کی شبیہ پیش کرنا جو مغائرت سے پاک ہو اور جہاں انسان کی تخلیقی قوتیں آزاد ہوں۔

مارکوزے کا کہنا ہے کہ فن محض معاشرہ کا آئینہ نہیں بلکہ اسکا کام معاشرہ کی تنقید اور معاشرہ میں خوشگوار تبدیلی لانا بھی ہے۔ سچا فن معاشرہ کی خرابیوں کو ظاہر کرتا ہے اور آزادی اور خوشیوں کا پیغامبر ہوتا ہے اور ان اقدار کی طرف توجہ دلاتا ہے جو ایک اچھے اور آزاد معاشرہ کے لئے ناگزیر ہیں' لیکن اس کے باوجود فن یہ سب کچھ بالواسطہ کرتا ہے۔ براہ راست معاشرہ کو لائحہ عمل دینا فن کا منصب نہیں' اسکے لئے سماجی نظریہ کی ضرورت ہے جو تنقیدی فکر کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ فن جب سیاسی مقاصد کے حصول میں بلاواسطہ دلچسپی لینا شروع کرتا ہے تو فن نہیں رہتا۔ فن کے لئے شرط ہے کہ وہ قاری یا ناظر کو تفریح فراہم کرے' خواہ فنکار کتنی ہی گھمبیر صورت حال کی عکاسی کیوں نہ کر رہا ہو۔ پھر فن کو اپنے حدود میں رہنا ہوتا ہے۔ مختلف فنون کے اپنے اپنے جامے ہیں۔ ہر فن کار کو اپنے فن کے جامے میں ہی رہ کر اپنی بات کہنی ہوتی ہے۔ اگر وہ شاعر ہے تو شعر اسکا مخصوص جامہ ہے' اگر ناول یا افسانہ نگار ہے تو وہی اسکا جامہ ہے۔ مصور کو اپنے کینوس اور رنگوں پر انحصار کرنا ہوتا ہے' اور سنگ تراش کو پتھر اور اس فن سے متعلق دیگر لوازمات پر اکتفا کرنا ہوتا ہے۔ چنانچہ فن سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ سیاسی اور معاشرتی نظریہ سازی کرے۔ یہ کام ماہر عمرانیات یا فلسفی کا ہے۔

مارکوزے فن کو ایک اونچے درجہ پر دیکھنا چاہتا ہے۔ سچا فن کسی مخصوص طبقہ کا نمائندہ نہیں ہوتا نہ کسی مخصوص سیاسی یا سماجی نظریہ کو فروغ دینا اس کا منصب ہے۔ سچا فن آفاقی اور عالمگیر صداقت اور قدروں کی نمائندگی کرتا ہے جو ہر دور اور ہر معاشرہ پر لاگو

ہونے کے باوجود کسی مخصوص دور اور کسی مخصوص معاشرہ ہی کے لئے مختص نہیں ہوتے بلکہ ہر زمانے کے لوگوں کو آزادی اور خوشیوں کی راہ دکھاتی ہیں' ان کے لئے سکون اور سلامتی کی جستجو میں مددگار ہوتی ہیں۔ سچا فن کبھی بھی سیاسی اور معاشرتی انقلاب میں براہ راست شریک نہیں ہوتا بلکہ اسکا اسلوب سیاست سے ماورا ہے اور یہ خالص جمالیاتی احساس ہے۔ مارکوزے جارج اوردل (George Orwell) کو اونچے درجہ کا فن کار نہیں سمجھتا کیونکہ اسکی تحریروں میں سیاسی نقطہ نظر ملتا ہے۔ جبکہ چارلس ڈکنس (Charles Dickens) اور دوسرے سرریئلسٹ (surrealist) اس سے اس لحاظ سے بہتر ہیں کہ وہ غیرسیاسی انداز میں ناول یا افسانہ لکھتے تھے۔

مارکوزے کمیونسٹ اور سوشلسٹ حلقوں سے فن کو پرولتاریہ کی طبقاتی جدوجہد کے لئے استعمال کرنا بھی غلط اور بے معنی سمجھتا ہے۔ کمیونسٹ ممالک ہوں یا سرمایہ دارانہ نظام آرٹ کو کسی مخصوص طبقہ کے مفاد کے لئے استعمال کرنا ہرگز جائز نہیں اور خاص طور پر عصر حاضر میں تو اس کی گنجائش نہیں۔ کیونکہ مارکوزے کے خیال میں عصر حاضر میں مغرب میں خاص طور پر پرولتاری یا محنت کش طبقہ اس انداز سے برقرار نہیں رہا جیسا مارکس کے زمانہ میں تھا۔ آج کا مزدور طبقہ اب امریکہ اور یورپی ممالک میں خاصہ خوشحال ہے بلکہ آہستہ آہستہ بورژوا طبقہ میں بدلتا جارہا ہے۔

مارکوزے ایک زمانہ میں امریکہ میں سیاہ فام طبقہ کے ادب سے متاثر تھا اور انکی جدوجہد آزادی کے لئے انکے فن کو مفید جانتا تھا۔ لیکن اپنے اس انٹرویو میں اب وہ سیاہ فام امریکی ادب کو ایک دوسرے انداز سے دیکھتا اور سراہتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ امریکی سیاہ فام کے ادب میں ایک آفاقی سچائی ہے کیونکہ اس میں ہر دور کے انسان کے دکھ درد کی تصویریں ہیں۔ انکے ادب کو خصوصی طور پر سیاہ فام امریکی کی جدوجہد کے سیاق ہی میں دیکھنا ضروری نہیں۔ بالفاظ دیگر سیاہ فام امریکیوں کی موسیقی' ادب اور فن کے دوسرے اسلوب اگر خوبصورت ہیں تو ان آفاقی قدروں کی وجہ سے ہیں جن کا اظہار ان کے فن میں ہوتا ہے۔ یہ فن کسی بھی ایسی قوم کے جذبات کی عکاسی اور انکی خواہشات اور خوابوں کی ترجمانی کرتا ہے جو غلام بنادی گئی ہو۔ اپنی اسی خصوصیت کی وجہ سے یہ ایک زندہ اور سچا فن

سچے آرٹ میں یہ صلاحیت ہونی چاہئے کہ وہ عصر حاضر میں خصوصاً مختلف اور چھوٹے چھوٹے گروہوں کے رکن افراد میں آزاد معاشرہ میں سانس لینے کا احساس اور جذبہ بیدار کرسکے۔ اس طرح یہ افراد اور گروہ کم از کم اس سمت کے تعین میں مددگار ہوسکتے ہیں جس کی جانب عصر حاضر کے انسان کو سفر کرنے کی ضرورت ہے۔ تاہم یہ چھوٹے چھوٹے گروہ بھی چونکہ ایک ایسے معاشرہ سے وابستہ ہیں جس میں مغائرت اور اجنبیت سے مفر نہیں لہٰذا ان کی آزاد زندگی گزارنے کی کوشش کسی حد تک تو بار آور ہوسکتی ہے لیکن یہ مکمل طور پر آزاد اور اپنی مرضی کے مطابق زندگی گزارنے کے قابل ہرگز نہیں ہوسکتے۔

مارکوزے کا کہنا ہے کہ سچا فن ہمیشہ ایک تنقیدی مزاج رکھتا ہے۔ معاشرہ کے مروجہ اصولوں کے خلاف فن کی جانب سے تنقیدی عمل خواہ کتنا ہی کمزور کیوں نہ ہو معاشرہ میں آزادی کا پیامبر ہے۔ فن کار سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ معاشرہ سے متعلق کوئی مثبت نقطہ نظر پیش کرے۔ ایسا کرنا خود فن کی نفی ہوگی۔ فن کار کے فن پارے البتہ کسی انقلاب کا پیش خیمہ ہوسکتے ہیں۔ سوشلسٹ انقلاب کے سلسلہ میں مارکس کی بعض کوتاہ نظریوں کے

نوٹ:

ہربرٹ مارکوزے ۱۸۹۶ء میں برلن جرمنی میں پیدا ہوا۔ لیکن ۱۹۴۰ء میں اس نے امریکی شہریت اختیار کرلی۔ اس سے قبل فرانک فرٹ اسکول آف سوشل ریسرچ جرمنی سے وابستہ رہا۔ اور ہوکہائمر (Hockheimer) اور اڈورنو (Adorno) کے ساتھ کام کیا۔ لیکن جرمنی سے امریکہ ہی میں پناہ لینے کے بعد کولمبیا یونیورسٹی نیویارک کے انسٹی ٹیوٹ آف سوشل ریسرچ سے وابستہ ہوگیا۔ پھر ۱۹۶۵ء سے امریکہ میں کچھ عرصہ سان ڈیاگو یونیورسٹی سے وابستہ رہا اور وہاں طلبہ کی انقلابی تحریک کی رہنمائی کرتا رہا۔ فرائڈ سے حددرجہ متاثر ہونے کی وجہ سے وہ امریکی عوام کو سرمایہ دارانہ نظام کے سیاسی اور اقتصادی جبر سے نجات دلانے میں دلچسپی لیتا رہا۔ وہ سرمایہ دارانہ نظام کے ساتھ رواداری کے خلاف تھا اور اس قسم کے سمجھوتوں کی کوششوں کو بھی سرمایہ دارانہ نظام کی چال سمجھتا تھا لیکن وہ سویت روس کی اشتراکیت کا بھی حددرجہ مخالف تھا۔ اپنی کتاب سوویت مارکسزم (Soviet Marxisn) میں مارکوزے نے اشتراکیت میں نوکر شاہی اور صنعتی نظام کی شدید تنقید کی۔ ۱۹۷۹ء میں جرمنی میں اسکا انتقال ہوا۔

سلسلہ میں مارکوزے کہتا ہے کہ مارکس نے فن کو کبھی اس انداز سے نہیں سراہا جیسا کہ اس کا حق تھا۔ وہ سیاسی نظریات ہی کے ذریعہ سوشلسٹ انقلاب لانے کا قائل تھا۔ اس کی بہت بڑی وجہ اس زمانہ کے حالات تھے جس میں مارکس کام کر رہا تھا۔ آج حالات بدل گئے ہیں۔ طبقاتی جدوجہد اس انداز کی نہیں جیسے مارکس کے زمانے میں تھی۔

مارکوزے ٹکنالوجی کو بھی آزاد معاشرہ کے قیام کے لئے صحیح طور پر استعمال کرنے پر زور دیتا ہے۔ ٹکنالوجی حسن کی تخلیق میں ایسی ہی مددگار ہو سکتی ہے جیسا فن۔ ٹکنالوجی فطرت کی از سر نو تشکیل کر سکتی ہے۔

لائحہ عمل - یرگن ہیبرماس (Jurgen Habermas)

اڈورنو اور ہاک ہائمر نے اپنی مشترکہ کتاب The Dialectic of Enlightenment میں اور مارکوزے نے One Dimensional Man میں عصر جدید پر جو تنقید کی اس سے متفق ہونے کے باوجود یرگن ہابرماس دور پس جدید سے متعلق ناامید نہیں جیسا مارکوزے تھا۔ ہابرماس اپنے پیشرو مارکوزے اور فرانک فرٹ اسکول کے دوسرے مفکرین سے انکے اس موقف کے باب میں متفق ہے کہ ماہرین عمرانیات اور عصر جدید کے مفکرین کو معاشرہ کی بھرپور تنقید کر کے عصر جدید کے نئے انسان کو معاشرہ کے جبر سے آزاد کرانا چاہئے۔ معاشرتی جبر کی بنا پر معاشرہ کے بیشتر افراد اپنے لئے اپنی اصل دلچسپی کے برخلاف ان چیزوں کے حصول میں لگ جاتے ہیں اور ان معاشرتی قوانین' روایات اور رسومات پر کاربند ہو جاتے ہیں جو ان کے لئے سودمند نہیں۔ ریاست' حکومت اور معاشرہ کی تنظیمی ساخت (organizational structure) بیشتر معاشرہ کے افراد کو دباؤ میں رکھتی ہیں اور اس کی خاطر ایسی روایات' رسوم اور معاشرتی اداروں کو تخلیق کیا اور برقرار رکھا جاتا ہے جن کے ذریعہ معاشرہ کے افراد پر ریاستی اور معاشرتی تسلط یا بالادستی برقرار رہ سکے۔ جدید سائنس نے اس کام میں ریاستی اداروں کی بھرپور مدد کی ہے اور انسانوں کے اصل مفاد کی طرف سے ان کی توجہ ہٹا دی ہے۔ ہیبرماس کا تنقیدی نظریہ معاشرتی دباؤ اور تسلط کے

خلاف افراد کو بھرپور تحفظ فراہم کرنے کے لئے ایک بہت موثر لائحہ عمل پیش کیا۔ اس سلسلہ میں اس کی دو تصانیف خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ پہلی کتاب Knowledge and Human Interest تھی اور دوسری کتاب The Theory of Communicative Action تھی۔

اول الذکر کتاب میں ہیبرماس کا موقف یہ ہے کہ حصول علم میں انسان کی دلچسپی کے حوالہ سے علم کو تین درجوں یا خانوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ علم کا ایک درجہ وہ ہے جسے ٹیکنیکل علوم یا طبیعی علوم کہا جاتا ہے۔ جن کا مقصد فطرت کو سمجھنا اور اس پر قابو پانا ہے۔ تمام طبیعی علوم اپنے اپنے انداز سے فطرت کے کسی نے کسی مظہر کا مطالعہ کرتے ہیں تاکہ ان مظاہر کی صحیح فہم حاصل کرنے کے بعد انہیں انسان کے تابع کیا جاسکے۔ طبیعی علوم ایجابی علوم بھی ہوتے ہیں کیونکہ یہاں صحیح اور غلط کا اثبات کرنے کے اصول مقرر ہوتے ہیں اور وہ اصول تمام مظاہر فطرت پر یکساں لاگو ہوتے ہیں۔ انسان کو ان طبیعی علوم کی ضرورت ہے اور دور جدید میں خاص طور پر انسان نے ان علوم میں حددرجہ کمال حاصل کیا ہے اور عصرحاضر بھی گویا ان علوم کے ذریعہ فطرت پر انسان کی حکمرانی کا دور ہے۔ ان علوم کے ذریعہ ایسی ایسی حیران کن ایجادات ہوئیں کہ خود انسان انگشت بدنداں ہے۔ لیکن ان علوم نے اپنے منصب سے ہٹ کر انسانوں کی اصل دلچسپی کے خلاف سازش کی ہے تاکہ ریاستی تسلط برقرار رہ سکے۔ یہ نظریاتی علوم کہلائے گو یہ مکمل طور پر نظریاتی بھی نہ تھے اور انسانوں پر تسلط کی سازش میں ملوث ہیں۔

علوم کی دوسری قسم تاریخی و تفسیری علوم (historical hermenuetic sciences) ہیں یہ وہی علوم ہے جن کو ارسطو عملی علوم کا نام دیتا ہے۔ ان علوم مثلاً تاریخ، تفسیر، سیاسیات، اخلاقیات وغیرہ کا وظیفہ زندگی کے مقصد اور معنی کو سمجھنا اور اس کے مطابق زندگی گزارنے میں مدد دینا ہے۔ انسان کو اس قسم کے علوم کی بھی ضرورت رہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے حصول میں اس کی دلچسپی برقرار ہے اور یہ آج بھی اہم ہیں۔ لیکن یہ بھی اپنے اصل منصب سے ہٹ کر ریاستی تسلط کی سازش میں ملوث ہیں۔

لیکن علم کی تیسری قسم ہیبرماس کے نزدیک سب سے اہم ہے۔ اس کو ہیبرماس
"سماجی تنقید" یا نجاتی علوم (emancipatory sciences) کا نام دیتا ہے۔ یہ تنقیدی یا فکری علم یا علوم انسان کو صحیح معنی میں آزادی سے ہمکنار کرتے ہیں۔ معاشرہ کے مختلف اداروں پر تنقیدی انداز میں غوروفکر انسان کی انتہائی دلچسپی کے متقاضی ہیں کیونکہ یہ اسے آزاد کرانے میں مددگار ہوتے ہیں۔ ہیبرماس پہلے ہی کہہ چکا کہ بیشتر افراد ریاستی اور معاشرتی جبر کا شکار رہتے ہیں۔ معاشرتی قوانین، رسوم و رواج، روایتیں تسلط قائم رکھنے کا اہم ذریعہ ہیں، جس میں اول الذکر دو قسم کے علوم نے سازشی کردار ادا کیا ہے۔ ایجابی طبیعی اور معاشرتی علوم کی بلادستی افراد کے لئے ایک قسم کی غلامی ہے۔ آزاد فکر، آزاد عمل سے محروم افراد کو احساس بھی نہیں ہوتا کہ وہ کس قسم کے جبر کا شکار ہیں۔ اکثر وہ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ آزاد ہیں لیکن دراصل آزاد نہیں ہوتے۔ وہ جن قوانین، روایتوں، رسوم و رواج کے پابند ہوتے ہیں وہ دراصل برسہا برس کے طوق غلامی ہیں۔ ان طوقوں کو گلے میں ڈالے افراد اس طرح بے فکری سے گھومتے ہیں گویا یہ طوق ان کے جسم کا حصہ ہوں۔ ان کو اتار پھینکنے کا یہ تصور بھی نہیں کرسکتے۔ ایسا کرنے پر شاید انہیں یہ محسوس ہو گویا ان کے جسم کا کوئی حصہ کٹ کر گر گیا ہو۔ جبکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ یہاں فیض کے یہ مصرعے صادق آتے ہیں۔

ان گنت صدیوں کے تاریک بہیمانہ طلسم
ریشم و اطلس و کم خواب میں بنوائے ہوئے

فیض کا اشارہ غالباً جبر کی اسی صورت حال کی طرف ہے۔ جہاں جبر ریشم و کم خواب کے لبادوں میں ملفوف ہے۔

تنقیدی نظریہ اور تنقیدی فکر میں انسان کی دلچسپی اگر کسی وجہ سے ماند پڑگئی ہو اور اگر کوئی یہ سمجھتا ہو کہ اسے تنقیدی فکر سے غرض نہیں تو یہ ایک بہت بڑی غلط فہمی ہوگی۔ لاعلمی، بھولا پن یا ناواقفیت کی بنا پر اگر کوئی شخص اپنی آزادانہ حیثیت کا اظہار کرنے کے قابل نہ ہو تو تنقیدی سماجی علوم کے ذریعہ صحیح آزادی کا احساس دلانے میں مدد کرنا تنقیدی فکر کے لئے لازم ہے۔ ہر شخص اپنے مفاد کو ہمیشہ نہیں سمجھتا۔ مثلاً ایک بچہ اپنے مفاد کو یا

اس امر کو جو اسکے لئے بحیثیت ایک انسان دلچسپی کا باعث ہونا چاہئے عام طور پر نہیں سمجھتا۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ بچے کی تربیت کرنے والے یا اس کے والدین اس کو اس کے صحیح مفاد یا دلچسپی (interest) سے لاعلم رکھیں' اگر وہ اپنا ہاتھ آگ میں ڈال رہا ہے تو ڈالنے دیں' اگر وہ اپنی کوئی قیمتی شے پانی میں پھینک رہا ہو تو پھینکنے دیں۔ جس طرح ایک بزرگ پر یہ لازم ہے کہ بچے کو بچپن کے معصوم خواب سے بیدار کرنے اور سن بلوغت کی طرف بڑھنے میں مدد دے تاکہ وہ اپنا اچھا برا پہچان سکے' اس طرح تنقیدی مفکرین اور معاشرتی تنقیدی علوم کے ماہرین کے لئے یہ لازم ہے کہ وہ عوام کو انکے مفاد سے لاعلمی سے بیدار کریں اور انہیں احساس دلائیں کہ وہ کیا کھو رہے ہیں اور ان کے لئے جائز طور پر کیا سودمند ہونا چاہئے۔

یہاں ایک اور مثال سے ہیبرماس کے افکار کو سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے۔ عورت ہزاروں سال سے مرد کی دست نگر تھی۔ اس نے مردوں کی غلامی لاشعوری طور پر قبول کرلی تھی۔ اپنی زندگی پر مرد کے تسلط یا بالادستی کا اسے صحیح طور پر وقوف یا شعور بھی نہ رہا تھا۔ وہ یہی سمجھتی رہی کہ مرد پیدا ہی حکومت کرنے کے لئے ہوا ہے اور عورت پر مرد کی تابعداری ہر صورت میں لازم ہے۔ لیکن بیسویں صدی کے دوسری نصف حصہ سے جب نسائیت کا غلغلہ بلند ہوا تو مغرب میں خصوصاً' عورت اپنے خواب گراں سے بیدار ہونی شروع ہوئی۔ معاشرتی تنقیدی فکر نے عورت کو احساس دلایا کہ وہ جسے اپنا فریضہ سمجھ رہی تھی وہ مردانہ تسلط کی ایک چال تھی' جن حقوق پر وہ قانع تھی' وہ بھی ایک غلط فہمی کا حصہ تھی جو اس کی زندگی پر مردوں کے تسلط قائم رکھنے کی سازش کے تحت اس کے ذہن میں پیدا کردی گئی تھی۔ گویا مردانہ تسلط کی صدیوں پرانی سازش کا جو ابھی تک جاری ہے عورت کو پچاس سال قبل تک صحیح شعور بھی نہ تھا۔ وہ اسی میں اپنی بہتری سمجھتی رہی کہ مردوں کی غلام اور انکی تابعدار رہے۔ لیکن اب جبکہ اس سازش کا پردہ چاک ہورہا ہے تو عورت کو اپنے حقوق کا کچھ کچھ شعور ہوچلا ہے اور اب سوچنے سمجھنے لگی ہے کہ اسکے لئے کونسے امور باعث دلچسپی ہونے چاہئیں۔ گھر کے کام ہر وقت اس کیلئے باعث دلچسپی نہیں ہوسکتے۔ وہ پہلے یہی سمجھتی تھی بلکہ مشرق میں اب بھی بیشتر عورتیں یہی سمجھتی ہیں۔ اسے

اسے کچھ کچھ شعور ہو چلا ہے کہ اسکے لئے دیگر امور دلچسپی بھی ہوسکتے ہیں۔

اسی طرح کسانوں کے لئے یہ امر دائمی دلچسپی کا باعث نہیں ہوسکتا کہ وہ اپنی تمام فصل جاگیردار کے حوالہ کرکے روکھی سوکھی پر گزارہ کریں۔ نہ ہی مزدور کے لئے یہ سودمند ہوسکتا ہے کہ تمام دن محنت مشقت کرنے کے بعد اپنی محنت کا تمام نتیجہ مالک کے حوالے کردے اور خود صلہ کے طور پر اتنے ہی پر اکتفا کرے جس سے گزارہ بھی آسانی سے نہ ہوسکے۔ گو یہ روایات' رسوم' ضابطے صدیوں سے چلے آرہے ہیں لیکن یہ غریب افراد کے مفاد میں ہرگز نہیں۔ ان کے مفاد میں کیا ہے اس کے لئے سماجی تنقیدی مفکرین سے مدد لینے کی ضرورت ہے یا خود تنقیدی فکر پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔

اسی طرح اس صارف معاشرے میں جو صنعتی انقلاب اور ٹکنالوجی کی بے لگام ترقی کا نتیجہ ہے ایک عام آدمی صنعت کاروں اور سرمایہ داروں کی بے لگام اشتہار بازی کی وجہ سے اپنی صحیح مفاد سمجھے بغیر انکی سازش کا شکار ہوکر بے ضرورت چیزیں خریدنے پر مجبور ہوجاتا ہے یا حکومت کے پروپیگنڈا کے نتیجہ میں غلط اور استحصالی پالیسیوں کے آگے سر تسلیم خم کردیتا ہے وہ یہ نہیں سمجھتا کہ بیشتر اشیاء صرف یا حکومتی پالیسیاں' یا سیاسی پارٹیوں کی طرف سے کھڑے کئے ہوئے انتخابی امیدوار اس کے مفاد کے برخلاف ثابت ہونگے۔ افراد کے لئے انفرادی اور اجتماعی طور پر کیا سودمند ہے اور کیا نہیں اسکے لئے تنقیدی فکر سے کام لینے کی ضرورت ہے۔ تنقیدی فکر افراد کی آزادی اور انکے صحیح مفاد کی سب سے بڑی محافظ ہے۔

عصر حاضر میں انسان جس معاشرتی دباؤ کا شکار ہے کوئی ضروری نہیں کہ وہ دباؤ بیرونی ہو۔ بیشتر اوقات یہ دباؤ داخلی ہوتا ہے یعنی فرد خود اپنے مفاد سے لاعلمی کی وجہ سے اور برسہا برس کی روایت پرستی کی وجہ سے اپنے آپ کو محکوم بنائے ہوتا ہے اور اپنے آپ کو ان مقاصد کے حصول کے لئے آزاد نہیں کرپاتا جو اس کے لئے بحیثیت فرد یا معاشرہ سودمند ہیں۔ اس داخلی دباؤ کی وجہ سے وہ ایک اندرونی قید کاٹ رہا ہوتا ہے اور اپنے کو یہ باور کراتا رہتا ہے کہ وہ آزاد ہے اور اپنے اوپر جو قید و بند اس نے خود عائد کئے ہیں اس میں اس کی رضا اور خوشی اور مفاد شامل ہیں۔ یہی دھوکا اسے برسوں مجبور و محکوم کئے رکھتا

ہے۔ لیکن خود اپنی ذاتی تنقیدی فکر کی مدد سے یا دوسرے ایسے افراد کی مدد سے جو اس کے طرز زندگی کی داخلی کمزوریوں کا شعور یا وقوف حاصل کرنے میں اس کی مدد کرسکیں وہ اس فریب سے اپنے آپ کو آزاد کرسکتا ہے۔ جہالت کا پردہ اس کی آنکھوں سے اتر سکتا ہے اور لاعملی کی بنا پر اپنے ہی ہاتھوں سزا کاٹنے کی بجائے وہ اپنے آپ کو داخلی دباؤ سے نجات دلاکر آزاد فضا میں سانس لے سکتا ہے۔

دوسرے مرحلہ میں وہ بیرونی معاشرتی دباؤ سے چھٹکارہ پانے کی سبیل کرسکتا ہے۔ تنقیدی فکر اس سلسلہ میں اس کی مددگار ہوتی ہے۔ مثلاً وہ تنقیدی فکر کے ذریعہ خود ہی یہ فیصلہ کرسکتا ہے کہ چند پیسوں میں گھر میں بنایا ہوا منجن اس کے لئے زیادہ سودمند ہے یا بیس روپے کا ٹوتھ پیسٹ جو اشتہاروں کے ذریعہ اس پر مسلط کیا جارہا ہے۔ نزلہ زکام کے علاج کے لئے گرم پانی کے غرارے اور دارچینی اور ادرک کی چائے ہی اس کے لئے مناسب ہے یا ہسپتالوں میں جاکر سینہ کا ایکسرے کروانا اور قیمتی اینٹی بایوٹک استعمال کرنا جو بیشتر اس سے اس کی آمدنی چھین لینے کے بہانے ہیں۔ تنقیدی فکر کے ذریعہ وہ فیصلہ کرسکتا ہے کہ فوم کے قیمتی بستر اس کے لئے سودمند ہیں یا لکڑی کے تخت پر بچھے روئی کے گدے۔ تنقیدی فکر اس کو یہ فیصلہ کرنے میں مدد دے سکتی ہے کہ آیا وہ اپنا ووٹ کسی ایسے شخص کے حق میں ڈالے جو اس کے مسائل کا درد اور اس کے حل کی صحیح سوجھ بوجھ رکھتا ہے یا اس امیدوار کے حق میں جس کو کسی سیاسی پارٹی نے اپنا الو سیدھا کرنے کے لئے کھڑا کیا ہے۔ تنقیدی فکر اس کو اس امر کا تعین کرنے میں مدد دے سکتی ہے کہ آیا وہ اپنے بچوں کو ایسے تعلیمی اداروں میں تعلیم دلوائے جو اس کی کھال کھینچنے کے لئے بنے ہیں اور اسکی آمدنی چھیننے کے لئے اس پر باہر سے دباؤ ڈال رہے ہیں یا ان کی تعلیم کا کوئی دوسرا متبادل انتظام ایسا کرے کہ اس کے وسائل پر زیادہ بار نہ پڑے۔ تنقیدی فکر اس کو اس امر کا تعین کرنے میں مدد دے سکتی ہے کہ آیا وہ اپنے بیوی یا شوہر اور بچوں کو تفریح اور دل بھلانے کے لئے ٹی وی اور ڈش انٹینا فراہم کرے جو جھوٹ کے پلندوں پر مشتمل کان پھاڑ ڈالنے والے اور نگاہوں کو خیرہ کردینے والے پروگراموں کے ذریعہ انکے وقت، روپے اور سوچ کا استحصال کررہے ہیں یا کوئی متبادل تفریح فراہم کرے جو اس کے گھر والوں کے اعصاب پر

بھی گراں نہ گزرے، انکی سوچ کو کنٹرول نہ کرے اور انکو آزاد فضا میں سوچنے کا موقع فراہم کرسکے۔ یہ ہیں بیرونی دباؤ کی چند مثالیں جن سے نجات انسان کا حق ہے اور جس کا حصول اس کا مطمع نظر ہونا چاہیئے۔

ہیبرماس Knowledge and Human Interests میں تنقیدی فکر کی اہمیت سمجھانے کے بعد اپنی دوسری شہرہ آفاق کتاب Theory of Communicative Action میں اس مسئلہ کو اٹھاتا ہے کہ فرد یا معاشرہ کے لئے کیا سودمند ہے اور کیا نہیں ہے اس کا صحیح فیصلہ کرنے کے لئے انسانی فکر میں کیا صلاحیت اور کیا امکانات ہیں، کیونکہ مذہب یا کلیسا کی جانب سے ہمیشہ یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ انسانی عقل اپنے لئے صحیح فیصلہ کرنے کے ناقابل ہے۔ لہٰذا انسان کے لئے کلیسا کا فیصلہ تسلیم کرنا واجب ہے۔

انسانی عقل پر نہ مذہب یا کلیسا کے ممکنہ اعتراضات درست ہیں اور نہ یہ اعتراض کہ تمام انسانی اقدار مطلق اور آفاقی ہیں۔ بیشتر اقدار خواہ وہ اخلاقی ہوں یا سماجی اضافی ہوتی ہیں اور ہردم بدلتی رہتی ہیں۔ جو آج صحیح ہے وہ کل غلط ہوگا۔ جو آج اچھا ہے وہ کل برا ہوگا۔ جو ایک معاشرہ میں صحیح یا اچھا سمجھا جاتا ہے وہ دوسرے معاشرہ میں غلط یا برا سمجھا جاتا ہے۔ لیکن ہیبرماس کے نزدیک تمام انسانی اقدار اضافی نہیں ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بعض اقدار کی حیثیت معاشرتی یا وقتی ہوتی ہے اور انکی افادیت اور ضرورت جلد یا بدیر بدل جاتی ہے، لیکن اس کے باوجود بعض ایسی انسانی اقدار ہیں جن کی حیثیت آفاقی ہے اور جو وقت یا زمانہ اور افراد اور قوموں کی ذاتی سوچ سے ماورا ہیں۔ ہیبرماس آفاقی یا نیم ماورائی اقدار (quasi-transcendental values) کو اپنی گفتگو کا محور بناکر اس امر کی نشاندہی کرتا ہے کہ زبان میں ان آفاقی اقدار کی شناخت کی لا انتہا گنجائش موجود ہے۔ دو یا دو سے زیادہ افراد کے درمیان کامیاب گفتگو یا مکالمہ ممکن ہی اس بنا پر ہوتا ہے کہ دونوں یا دو سے زیادہ افراد ایک ہی قسم کی آفاقی یا نیم ماورائی قدروں پر یقین رکھتے ہیں۔ اگر ہر دو افراد یا مکالماتی فریقین کی اقدار ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوتیں تو کسی قسم کا مکالمہ ممکن ہی نہ ہوتا اور ہر قسم کی گفتگو بے معنی ہوجاتی۔ ہیبرماس زبان کو افراد کے

درمیان ربط و تعلق ہی نہیں بلکہ باہمی افہام و تفہیم کا بنیادی وسیلہ سمجھتا ہے۔ انسان اگر حیوان ناطق نہ ہوتا تو دوسرے انسان کے ساتھ مل کر کبھی نہ رہتا اور معاشرہ کبھی وجود میں نہ آتا۔ معاشرہ کی اساس ہی زبان پر ہے۔ زبان ترسیلی عمل (communicative action) کی اساس ہے۔ آفاقی اقدار زبان ہی کے ذریعہ اجاگر ہوتی ہیں اور زبانی یا تحریری گفتگو اور مکالمہ کے ذریعہ منظرعام پر آتی ہیں۔ سچائی' انصاف اور آزادی اسی قسم کی اقدار ہیں۔

ان آفاقی اقدار کی شناخت مختلف ادوار میں ایک مسلسل فکری عمل ہوتا ہے۔ ہر دور میں سچائی' انصاف اور آزادی کے معنی دوسرے ادوار سے مختلف ہوسکتے ہیں کیونکہ ہر دور کا اپنا ایک مزاج اور ایک مختلف سیاق ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے نیم ماورائی یا آفاقی اقدار کی پہچان اور انکی صحیح تفسیر ہی تنقیدی فکر کا صحیح وظیفہ ہے۔ ترجمانی اور تفسیر یا hermeneutics اس سیاق میں تنقیدی فکر کا حصہ بن جاتے ہیں اور افراد کے لئے ان کے صحیح مفادات یا دلچسپیوں کے تعین میں بہت اہم اور نمایاں رول ادا کرتے ہیں۔ علم ترجمانی و تفسیر خود فلسفہ یا فلسفہ کا ایک اسلوب بن کر افراد کی داخلی اور بیرونی نجات اور آزادی کا پیامبر بن جاتا ہے۔

مکالمہ اور تفسیر کے ذریعہ فرد یا افراد کے لئے ایک مخصوص زمانہ میں کیا سودمند ہے اور کیا نہیں اس کا تعین کیا جاسکتا ہے۔ مکالمہ کے ذریعہ افراد کے درمیان ایک قسم کا اتفاق رائے یا اجماع (consensus) ابھر سکتا ہے۔ صداقت' آزادی اور انصاف کیا ہیں' ان امور کا تعین افراد کے اجماع سے ہوسکتا ہے۔ یہ اتفاق رائے تنقیدی فکر کے ترسیلی عمل یا مواصلاتی عمل کے نتیجہ میں حاصل ہوسکتا ہے اور اسی قسم کے عمل کے ذریعہ افراد اور قومیں اپنے لئے لائحہ عمل کا تعین کرسکتی ہیں۔ یہ ووٹ کے ذریعہ انتخاب سے ایک بالکل مختلف عمل ہوگا' اس میں کوئی دھوکا نہیں' کوئی داخلی یا بیرونی جبر نہیں' کوئی لاعلمی نہیں۔ یہ کوئی بے عقل یا عقل سے ماورا فیصلہ نہ ہوگا' بلکہ تنقیدی فکر کا ثمر ہوگا اور افراد اور قوموں کے لئے آزادی کا پروانہ لے کر آئے گا۔

ہیبرماس عصر حاضر میں انسان کے مستقبل کی طرف سے مایوس نہیں اور نہ ہی وہ

عقل کو نارسا سمجھتا ہے۔ بحیثیت ایک سماجی نقاد وہ عقل کو نظریاتی اور اطلاقی عمل کے علاوہ اسکا ایک تیسرا وظیفہ یاد دلاتا ہے جسے وہ تنقیدی اور نجاتی عمل کہتا ہے۔ عقل اپنے اس رخ کو بروئے کار لاکر عصر حاضر کے انسان کے لئے ایسے ادارے تشکیل دینے میں مددگار ہو سکتی ہے جو اسکے لئے سودمند ہوں اور جو کسی داخلی یا بیرونی بالادستی قائم رکھنے کے لئے نہ بنائے گئے ہوں بلکہ جن کا مقصد انسان کی آزادی، انصاف اور صداقت کی حفاظت کرنا ہو اور جب یہ ادارے اپنی افادیت کھو دیں تو تنقیدی فکر کے ذریعہ ان کو بدلنے کی ضرورت سے بھی انسان کو غافل ہونے سے بچایا جاسکتا ہے اور نئے سماجی نظریات تشکیل دئے جاسکتے ہیں۔

ہیبرماس بعد از جدید دور عصر جدید کے حوالہ سے معاشرہ کے مسائل سلجھانے کے لئے عقل انسانی پر اتنا ہی بھروسہ کرتا ہے جتنا کانٹ (Kant) اور اسکے دیگر مقلدین۔ اخلاقی اور معاشرتی اقدار کا تعین عقل ہی کے ذریعہ ہونا چاہئے۔ لیکن کانٹ اور سارتر کے برخلاف وہ ان اقدار کے تعین کی ذمہ داری وجود کے متلاشی فرد پر نہیں ڈالتا بلکہ پورے معاشرہ کے افراد پر ڈالتا ہے جو ترسیلی عمل کے ذریعہ اور باہمی مکالے کے ذریعہ اجماع (consensus) پر پہنچ سکتے ہیں۔ اجماع کے ذریعہ اصول و ضوابط مرتب کرنا ایک جمہوری عمل ہوگا اور اس عمل کے ذریعہ جو ریاستی اور معاشرتی ادارے بنیں گے ان کا اطلاق عام افراد معاشرہ پر ہوگا۔ معاشرہ میں نظم و ضبط بھی برقرار رہے گا، عقل کی بالادستی بھی برقرار رہے گی اور فرد مکمل طور پر اس لئے آزاد بھی ہوگا کہ اخلاقی و معاشرتی اقدار اور اصول و ضوابط میں اس کی مرضی بھی شامل ہوگی کیونکہ فرد نے ہر قسم کے جبر و استبداد اثر و رسوخ اور پروپیگنڈا سے آزاد ہو کر اپنے اور معاشرہ کے لئے ان اقدار و ضوابط کو چنا ہوگا۔ لہٰذا اب انکی پابندی سے اسکی آزادی تلف ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا جیساکہ ژاک دریدا اور میشل فوکو وغیرہ سمجھتے ہیں۔ یہ موخرالذکر فلاسفہ انفرادیت اور تنوع ہی کو آزادی کے لئے لازم سمجھتے ہیں اور ریاستی اور معاشرتی اداروں کو انسان کی آزادی کی راہ میں رکاوٹ سمجھتے ہیں اور انکی موجودگی کو جبر کے مترادف جانتے ہیں۔ جبکہ ہیبرماس ریاستی اور معاشرتی اداروں کے حق میں ہے لیکن ان اداروں کو جبر و استبداد سے پاک کرنے اور انہیں آزاد

معاشرہ کے لیے نئے انداز سے تراشنے کا لائحہ عمل بتاتا ہے۔

ہیبرماس کا تعلق فرانک فرٹ اسکول کی دوسری نسل سے ہے جو تنقیدی نظریہ کے ذریعہ جبرو استبداد کے خلاف آواز اٹھاتے ہیں۔

ہیبرماس موجودہ صدی میں جدیدیت اور عقل کی صلاحیتوں کا دفاع کرتا ہے۔ لیکن جدیدیت کی وہ شکل نہیں جو سرمایہ دارانہ نظام' صنعتی انقلاب اور ٹکنالوجی کی بالادستی کے طور پر رائج ہے بلکہ نجاتی عقل کے ذریعہ ایک ایسی جدید تہذیب معرض وجود میں آسکتی ہے جس میں انسان آزاد ہو اور اپنی انفرادیت بھی برقرار رکھ سکے۔ لیکن اس تہذیب میں موضوع و معروض کے فرق کو مٹا دینا ہوگا۔ موضوع و معروض کا فرق عقل کارساز نے پیدا کیا تھا جس میں ایک شخص موضوع اور دوسرے کو معروض بنانا ممکن تھا۔ کوئی موضوع خواہ وہ فرد ہو یا گروہ دوسرے کو معروض بنا کر اس کی آزادی چھین سکتا تھا۔ لیکن ایک ایسا نظام جس میں سب ہی موضوع ہوں۔ جہاں بین موضوعیت (intersubjectivity) ہو یعنی ایک آزاد فرد کا رشتہ دوسرے انسان سے بحیثیت آزاد فرد کے ہو (یعنی جہاں دونوں آزاد ہوں) وہاں جبر کا سوال ہی پیدا نہ ہوگا۔ دو آزاد افراد یا گروہ ایک دوسرے سے مکالمہ کرکے اپنے معاشرہ کے لئے اقدار' قوانین' ضابطے بناسکتے ہیں جس پر دونوں آزاد افراد یا گروہ کاربند ہوں۔ یہی تہذیب کی معراج ہوگی۔ جہاں تنقیدی علوم ترجمانی critical hermenuetics کے ذریعہ مسائل سلجھائے جائینگے اور جہاں مکالماتی عمل

فٹ نوٹ: ہیبرماس کے یہاں لفظ interest جن معنی میں استعمال ہوا ہے اس کا صحیح اردو ترجمہ "امر دلچسپی" ہوسکتا ہے۔ تاہم "سودمند" "فائدہ مند" "مفید" وغیرہ بھی اس اصطلاح کے مترادف اور تفسیر کے لئے استعمال ہوسکتے ہیں۔ لیکن موخر الذکر الفاظ سے ذہن افادیت پسندی (utilitarianism) کی طرف چلاجاتا ہے جس میں مادی افادہ کو لائحہ عمل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ interest سے ہیبرماس کی مراد صرف مادی افادہ نہیں بلکہ انسان کے لئے "امر دلچسپی" ہے۔ تاہم بیان میں روانی کی خاطر میں نے بعض جگہ "سودمند" "فائدہ" "افادہ" وغیرہ بھی لفظ interest کے ترجمے کے طور پر استعمال کئے ہیں۔ ہیبرماس افادیت پسند نہیں بلکہ سماجی تنقید کو لائحہ عمل کے طور پر اختیار کرتا ہے۔ اور نجاتی علوم کو زندگی کے صحیح معنی' مقصد اور اقدار کی تنقیدی تفسیر کا واحد ذریعہ سمجھتا ہے۔

کے ذریعہ موضوع اور معروض کا فرق مٹ جائے گا اور حقیقت یا صداقت واشگاف ہوجائیگی اور اتفاق رائے یا اجماع کا عمل جاری و ساری ہوجائے گا اور نئی نئی اقدار جنم لیتی رہیں گی اور پرانی اقدار نئی کے لئے جگہ خودبخود چھوڑ دیں گی۔ یہ نظریہ اور عملیت اور ان سے وابستہ علوم کے امتزاج کے ذریعہ ممکن ہوگا۔ عقل کی بالادستی قائم رہے گی لیکن یہاں عقل سازشی رول نہیں بلکہ نجاتی رول ادا کرے گی اور روشن خیالی کے پروجیکٹ کو شکست سے بچالے گی اور جدیدیت کی صحیح سمت کا تعین کرے گی۔

مستقبل کا دھچکا (Future Shock) اور الون ٹوفلر (Alwin Toffler)

قبل از جدید، جدید اور پس جدید دور کے مسائل میں تسلسل کے فقدان کا ایک خوبصورت جائزہ الون ٹوفلر Alwin Toffler نے اپنی کتاب *Future Shock* میں لیا ہے۔ وہ دور بعداز جدید کو تیز رفتاری کا دور کہتا ہے۔

ٹوفلر ایک مشہور صحافی ہے جس کی یہ مشہور کتاب دور بعد از جدید کے آلام اور مسائل کی جیتی جاگتی تصویر ہے۔ ٹوفلر کے مطابق وقت کی رفتار آج کے دور میں اتنی تیز ہوگئی ہے کہ اس پر قابو پانا ناممکن ہے۔ آج کا انسان اپنے مستقبل کے متعلق انتہائی بے یقینی کا شکار ہے اور روزانہ اسے نئے نئے دھچکے (shocks) لگتے ہیں سائنسی دور میں ٹکنالوجی اس تیزی سے ترقی کررہی ہے کہ جس بات پر کل تک ایک آدمی کا مکمل ایمان تھا وہ آج بالکل غلط ثابت ہوگئی ہے۔ کوئی علم، کوئی شعبہ زندگی ایسا نہیں جہاں یقین سے کہا جاسکے کہ کل کی صورت حال کیا ہوگی۔ سیاسیات ہو یا اقتصادیات، طب ہو یا عمرانیات، فلسفہ ہو یا مذہب، چشم زدن میں نت نئے انکشافات سامنے آتے ہیں اور آدمی انگشت بدنداں رہ جاتا ہے۔ مستقبل کے متعلق آدمی یقین کے ساتھ کوئی منصوبہ بندی کرہی نہیں سکتا۔ کیا معلوم کب، کونسا ملک، کس پر حملہ کردے، کس ملک کے باشندوں کو کب ہجرت کرنی پڑجائے، کونسا ملک جمہوریت کی بجائے اشتراکیت اختیار کرلے یا اشتراکیت کے بجائے جمہوریت کا پابند ہوجائے۔ روس کی مثال سامنے ہے۔ یہ ایک سپرپاور تھا اچانک ٹکڑے

ٹکڑے ہوگیا۔ ایک U.S.S.R کی بجائے کئی قومیں اور ممالک معرض وجود میں آگئے۔ دنیا کا سیاسی جغرافیائی نقشہ اس سرعت سے بدل رہا ہے کہ یاد رکھنا مشکل ہے کہ کونسا ملک کب ختم ہوا اور کونسا نیا ملک کب معرض وجود میں آیا۔ سیاسی اور بین الاقوامی تعلقات کا بھی یہی حال ہے۔ کل تک جو قومیں دوست تھیں وہ آج دشمن ہیں۔ برسوں کی سیاسی وفاداریاں منٹوں میں مٹی میں مل جاتی ہیں اور برسوں کی کوششوں سے استوار کئے ہوئے بین الاقوامی رشتے آناً فاناً ٹوٹ جاتے ہیں۔ سیاسی مندوبین کی حالت بعض اوقات کچھ اس طرح کی ہوجاتی ہے کہ وہ کسی اعتماد کے ساتھ پالیسی نہیں بناسکتے۔

انسانی قدروں کا بھی یہی حال ہے۔ دوستوں سے' اہل خاندان سے' اور مقاصد سے وفاداری کے تصور کی جگہ اب نئے تصورات جنم لے رہے ہیں۔ لوگ ایسی وفاداریوں کے جھمیلے اب نہیں پالتے۔ دیہات تیزی سے شہروں میں تبدیل ہورہے ہیں لہٰذا ایک دوسرے کے معاملات میں دلچسپی لینے کی دیہاتی روایت بھی ختم ہورہی ہے۔ "اپنے کام سے کام" والی اخلاقیات زیادہ فعال ہے۔ لوگ ایک دوسرے سے تعلقات میں فوری ضرورت کو معیار بناتے ہیں۔ ایک گاہک ایک دوکان پر جوتا خریدنے جاتا ہے۔ وہ دوکاندار سے صرف اتنا ہی جاننا چاہتا ہے کہ کونسا جوتا آرام دہ اور موزوں ہے۔ دوکاندار کو بھی خریدار کی صرف قوت خرید سے غرض ہے۔ نہ دوکاندار جانتا ہے نہ جاننا چاہتا ہے کہ خریدار کی بیوی کینسر کی مریضہ ہے اور نہ گاہک کو اس میں دلچسپی ہے کہ دوکاندار اولاد سے محروم ہے۔ ظاہر ہے شہری زندگی میں ایک دوسرے کے متعلق تفصیل سے جاننا نہ ضروری ہے اور نہ ممکن۔ لیکن رویوں کی تبدیلی بہرحال اس امر کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ آج ہر آدمی اپنی ذات میں کتنا مگن ہے اور دوسرے کے وجود سے کتنا بے نیاز ہے۔ سرعت سے تبدیلی اس دور بعد از جدید کی خاص پہچان بن گئی ہے۔ تبدیلی کا ایک طوفان بلاخیز ہے جو مستقبل کے دھچکوں کی صورت میں بڑی سرعت سے امنڈ رہا ہے۔ اس کے لئے انتظار کی ضرورت نہیں' نامعلوم مستقبل کسی لمحہ دروازہ پر دستک دے سکتا ہے۔

مغرب میں خصوصاً تبدیلی ایسی "آناً فاناً" آئی ہے کہ اسے دیکھ کر زبان گنگ ہوجاتی ہے۔ اس عصر میں بچے بڑے ہونے سے قبل ہی جوان ہوجاتے ہیں۔ جو باتیں قدیم' وسطی'

اور دور جدید کے بچوں کو سن بلوغت کے بعد معلوم ہوتی تھیں وہ آج کے بچوں کو آٹھ دس سال کی عمر میں ہی معلوم ہوجاتی ہیں۔ کم عمروں اور نوجوانوں میں تبدیلی خصوصاً بہت تیز رفتار ہے۔ جبکہ ان کے مقابلے میں بڑے اور بزرگ اب بچے معلوم ہوتے ہیں کیونکہ وہ اس سرعت سے نئی معلومات پر دسترس حاصل نہیں کر سکتے۔ زندگی کے جس رفتار کے وہ عادی تھے وہ آج کے لحاظ سے بہت ست سہی لیکن خود انکے لحاظ سے وہ نارمل رفتار تھی۔ لیکن اب انکی پرانی رفتار خود ان کے لئے ماحول سے ہم آہنگ ہونے میں مددگار نہیں بلکہ انکے لئے پریشانی کا سبب ہے۔ ہر شخص برق رفتاری سے بھاگ رہا ہے۔ پیچھے مڑکر دیکھنے کا کسی کے پاس وقت نہیں اور نہ ہی ست رفتاری کی گنجائش ہے۔ بڑے اور بزرگ اس دوڑ میں پیچھے رہے جارہے ہیں اور تیز رفتاری سے دوڑتے ہوئے بچوں اور جوانوں کے پیروں تلے روندے جارہے ہیں۔ حالت یوں ہے کہ بقول غالب

رو میں ہے رخشِ عمر کہاں دیکھئے تھمے
نے ہاتھ باگ پر ہے نہ پا ہے رکاب میں

ٹوفلر کا کہنا ہے نئی دنیا نے عجیب عجیب طرز حیات دکھائے ہیں۔ مغرب میں کسی ایک معاشرہ یا ایک کلچر میں لوگ ایک جیسی زندگی گزارتے نظر نہیں آتے۔ "طرز حیات" ایک مبہم سی اصطلاح بن کر رہ گئی ہے۔ وہ باتیں جو روایتی ادوار میں ناممکن تھیں اب نہ صرف ممکن ہیں بلکہ حقیقت بن گئی ہیں۔ نئے وقت کا یہ حال ہے کہ طرز حیات کے حوالہ سے بقول ٹوفلر "عجیب بے ہنگم شخصیات پیدا ہورہی ہیں! بارہ سال کے بچوں میں بچپن نظر نہیں آتا۔ پچاس سالہ بزرگ بچے نظر آتے ہیں۔ بعض امرا کے طور طریقے غربا جیسے نظر آتے ہیں۔ بعض کمپیوٹر پروگرامر LSD کے عادی نظر آتے ہیں۔ بعض گندے ڈینم کے جیکٹ پہنے بظاہر انتشار پسند لوگ دراصل شدید کنفورمسٹ ہیں جبکہ بعض بظاہر کنفورمسٹ دراصل اندر سے انتشار پسند ہیں۔ ہمیں کہیں شادی شدہ پادری کے ساتھ ساتھ لامذہب پادری اور زن بدھ مت زدہ یہودی ملتے ہیں۔ لاعلمی کی انتہا۔۔۔۔۔ شخصیات سے متعلق انتہا درجہ کی لاعلمی نئے دور کی پہچان ہے"۔

ٹوفلر سوال کرتا ہے کہ "تحلیل نفسی یا وجودیت کی بندھے ٹکے فارمولے کے علاوہ

کیا اس صورتحال کو سمجھنے کا کوئی اور طریقہ ہے؟ جو عجیب و غریب نیا معاشرہ ابھر کر آرہا ہے' کیا ہم اسے سمجھ سکتے ہیں اور اس کی اگلی منزلوں کی تشکیل کرسکتے ہیں؟ کیا ہم اس نئے معاشرہ سے سمجھوتا کرسکتے ہیں؟"

یقیناً بشرطیکہ ہم اس دور میں تبدیلی کے عوامل کو سمجھ لیں' یہ سمجھ لیں کہ تبدیلی کا سیلاب ہے جو ہر چیز بدل دیتا ہے اور "ہمیں نئے نئے رول ادا کرنے پر مجبور کرتا ہے' جس کی وجہ سے ہمیں ہر دم ہر شے تہ و بالا کردینے والی بیماری کا دھڑکا لگا رہتا ہے۔ اس نئی بیماری کا نام "مستقبل کا دھچکا" ہے اس خوفناک بیماری کے ماخذ اور اس کے آثار کو جاننے کے بعد ہی ہم اس قابل ہوسکتے ہیں کے اس کو سمجھ سکیں جو بصورت دیگر عقلی طور پر ناقابل فہم نظر آتی ہے"۔

ٹوفلر یاد دلاتا ہے کہ چند عشرے قبل ہی نفسیات کی اصطلاحات میں ایک نئی اصطلاح کا اضافہ ہوا تھا یعنی ثقافتی دھچکا۔ ثقافتی دھچکا وہ بے بسی' ناواقفیت اور اجنبیت کا ملا جلا احساس ہے جو نئے معاشرے میں ہر نووارد کو ہوتا ہے۔ کیونکہ وہاں قدریں' رویے اور طرز حیات اسکے اپنے معاشرہ کے مقابلہ میں بالکل نئے اور مختلف ہوتے ہیں۔ ایک مغربی ملک کا باشندہ جو اپنے ملک میں اشیاء صرف دوکاندار کی بتائی ہوئی قیمت پر اٹھالینے کا عادی ہے جب کسی ایشیائی ملک میں جاتا ہے تو وہاں اسے اس وقت دھچکا لگتا ہے جب دوکاندار کی بتائی ہوئی قیمت پر کوئی شے خریدنے کے بعد اسے پتہ چلتا ہے کہ یہاں تو مول تول کے ذریعہ قیمت آدھی سے بھی کم کروائی جاسکتی تھی' یا جب اسے پتہ چلتا ہے کہ یہاں وقت کے معنی اس سے بہت مختلف ہے جو وہ سمجھتا آیا ہے۔ دس بجے ملنے کا وعدہ کرنے والا بارہ بجے نمودار ہوتا ہے۔ اسی طرح کے دوسرے رویے اسے حیرت زدہ کردیتے ہیں۔ یہاں جس بات کو وہ سچ سمجھتا تھا وہ جھوٹ سمجھی جاتی ہے اور جس اخلاقی قدر پر اسکا ایمان تھا وہ فضیلت کے برخلاف یہاں رذالت سمجھی جاتی ہے۔ جس مذہب کا وہ معتقد تھا وہ یہاں جھوٹا ہے اور جن سماجی رویوں کا وہ عادی تھا وہ یہاں غیراخلاقی سمجھے جاتے ہیں۔ چنانچہ ایسا شخص ایک ذہنی انتشار کا شکار ہوتا ہے۔ مغائرت' اضطراب' تنہائی' تشویش اور بے بسی اسے اپنے لپیٹ میں لے لیتی ہیں کیونکہ وہ ثقافتی دھچکے کا شکار ہوچکا ہے۔

لیکن ثقافتی دھچکے کے شکار کی حالت مستقبل کے دھچکے کے شکار سے زیادہ گھمبیر نہیں ہوتی ہے' کیونکہ یہ نئی بیماری نفسیات دانوں کے بھی علم سے باہر ہے اور خود فرد کی اپنی سمجھ سے بالاتر ہے۔

آج کے مغربی معاشرہ کا نیا انسان مستقبل کے دھچکے یعنی فیوچر شاک کا شکار ہے۔ لیکن اس موذی بیماری نے صرف کسی ایک اجنبی پر ہی حملہ نہیں کیا ہے جیساکہ کلچرل شاک کے مریض کے معاملہ میں ہوتا ہے' بلکہ ایک پورے معاشرہ' ایک پوری قوم کو' جس میں عقلمند سے لیکر کند ذہن اور کم عقل اور کمزور ترین سب ہی شامل ہیں گویا اچانک ایک نئی دنیا میں بھیج دیا ہے۔ نتیجہ کے طور پر گروہ کے گروہ بے سمت ہوکر فیوچر شاک میں مبتلا ہوجاتے ہیں۔ ٹوفلر اس کیفیت کو اجتماعی بے جہتی یعنی ماس ڈس اورینٹیشن (mass disorientation) کا نام دیتا ہے۔

نئی دنیا کا ماضی سے ناطہ ٹوٹ چکا ہے۔ ٹوفلر کا کہنا ہے کہ بعض مفکرین کے مطابق دنیا ایک صنعتی انقلاب ثانی سے گزر رہی ہے۔ پہلا صنعتی انقلاب گزرنے کے فوراً بعد ایک دوسرا انقلاب آیا ہے لیکن یہ بات اتنی ہی نہیں بلکہ صورتحال اس سے کئی گنا پیچیدہ ہے۔ ٹوفلر کا کہنا ہے کہ بعض دوسرے مفکرین درست کہتے ہیں کہ انسانی تاریخ کے دو ٹکڑے ہوگئے پہلا حصہ قدیم' وسطی' اور قبل از جدید' اور ابتدائی جدید ادوار پر مشتمل تھا۔ جبکہ دوسرا حصہ ایک بالکل ہی نئی دنیا سامنے لایا ہے جس کی ماضی سے کوئی مماثلت نہیں۔ یہ فرق ویسا ہے جیسا پتھر کے دور کے انسان اور جدید انسان میں ہے۔ گویا تمام انسانی تاریخ آج کے مقابلہ میں پتھر کا دور نظر آتی ہے۔ اس دور میں سائنس اور ٹکنالوجی نے انسان کو کہیں سے کہیں پہنچادیا ہے۔

انفارمیشن ٹکنالوجی' خلائی ٹکنالوجی' کمپیوٹر ٹکنالوجی' لیزر ٹکنالوجی نے کرشمات کی ایک نئی دنیا کھول دی ہے۔ "ممکنات کی دنیا" اور "معجزات کی دنیا" میں فرق مٹ گیا ہے۔ کسی ایجاد کے خیال کو حقیقت کا روپ دھارنے میں چند دنوں یا ہفتوں یا مہینوں سے زیادہ وقت نہیں لگتا جبکہ اس دور سے قبل کے انسان کو اپنے خیال کو حقیقت میں بدلنے کے لئے بعض اوقات صدیاں درکار ہوتی تھی۔

غالب کا خیال تھا

آہ کو چاہیے ایک عمر اثر ہونے تک
کون جیتا ہے تیری زلف کے سر ہونے تک؟

آج غالب زندہ ہوتے تو اپنے اس خیال کو خود بھی فرسودہ قرار دے کر اقبال کے ہمنوا ہوجاتے

دل سے جو بات نکلتی ہے اثر رکھتی ہے
پر نہیں طاقت پرواز مگر رکھتی ہے

یہ بات آج کی دنیا کے کسی بھی موجد پر صادق آتی ہے۔ لیکن دل سے بات نکلنا یا آہ کا پر اثر ہونا تو ایک خوش آئند تبدیلی ہے جس کا ہر کوئی خواہاں ہوتا ہے۔ فیوچر شاک کے موذی مرض میں مبتلا ہونے والے کی زندگی میں ایسی خوش آئند تبدیلیاں کہاں؟ بیشتر تبدیلیاں اس کے لئے ایک آزار بن جاتی ہیں جس کی مثال اس بیماری کی سی ہے جسے انگریزی میں پروجیریا (progeria) کہتے ہیں۔ مارچ ۱۹۶۷ء میں کینڈا میں ایک گیارہ سالہ بچہ اس بیماری میں مبتلا ہوا) اور ۱۱ سال کی عمر میں ضعیف العمر ہوکر مرگیا۔ گویا ضعیف العمری ایک بچے پر ایک مرض کی طرح نازل ہوسکتی ہے اور موت کا سامان بن سکتی ہے۔ کینڈا کے اس بچے میں گیارہ سال کی عمر میں بیماری کی جو علامات نمودار ہوئیں وہ نوے سالہ آدمی کے جسم سے مماثل تھیں۔ اس کی رگیں سخت ہوگئیں تھی' سر سے بال اڑ گئے تھے' جسم کی جلد پر جھریاں نمودار ہوگئیں تھی اور ذہنی کیفیت نوے سالہ سنکی کی سی ہوگئی تھی۔۔۔۔ گیارہ سال کی عمر میں نوے سالہ بوڑھا بن کر رکی گیلنٹ (Ricky Gallant) نامی یہ بچہ آخرکار مرگیا۔

نئی ٹکنالوجی سے عبارت اس نئی دنیا کا نیا انسان بھی اس قسم کی صورتحال سے دوچار ہے۔ تبدیلیوں کے طوفان کے ساتھ بھاگتے ہوئے وقت کا مقابلہ کرنے کی اس میں صلاحیت نہیں۔ وہ ایسی تیز تبدیلی کے لئے بنا ہی نہیں۔ پھر وہ کیا کرے۔؟

یہ ہائی ٹکنالوجی کا دور کسی بھی شے کو زیادہ دیر خاطر میں نہیں لاتا۔ اس دور میں ثبات ایک بے معنی تصور ہے۔ یہ دور محض تغیر کی حقیقت کو تسلیم کرتا ہے۔ بہ سرعت

خیر، بے حد تیز رفتار تبدیلی، جس کی علامات اس دور میں ہمیں بے شمار مل جائیں گی مثلاً کاغذ کی پلیٹیں، کاغذ اور پلاسٹک کے چمچے کانٹے، چھریاں، بیگ، آلات جراحی، گتے اور کاغذ کی وتلیں، ڈبے جن میں دوائیاں اور دیگر اشیا صرف بھری ہوتی ہیں تاکہ ڈبہ استعمال کیا اور پھینک دیا جائے، گویا کسی شے کو بھی محفوظ رکھنے کی ضرورت نہیں، ہر شے کا نعم البدل موجود ہے یہاں تک کہ باربی گڑیا کا بھی، جو ایک عرصہ سے بچوں کی محبوب ترین کھلونا تھی، نئے رنگ اور نئے روپ آگئے ہیں۔ پرانی باربی گڑیا دیجئے اور تھوڑی قیمت کے اضافہ کے ساتھ نئی باربی ڈول لیجئے۔ (ایسے ہی جیسے مشرق کی الف لیلوی کہانی میں پرانا چراغ دیکر نیا چراغ لیا جاتا تھا)۔ حد تو یہ ہے کہ اب دلہن کے لباس بھی کاغذ کے دستیاب ہیں۔ ایک رات پہنئے اور دوسرے دن صبح اس سے پردے بنا لیجئے۔

ٹوفلر سوال کرتا ہے کہ ایک ایسا دور جس میں اشیا کی قدر و قیمت محض وقتی ہو وہاں انسانی قدریں کیسے پنپ سکتی ہیں۔ جب ہر قابل استعمال چیز افگندنی (disposable) ہو تو انسانی قدروں کو بھی افگندنی ہونا چاہئے۔ اس دور میں ہر بچہ ایسی ہی منطق سے سوچتا ہے۔ ایسی صورت میں کیا کیا جائے؟۔ انسانی قدروں پر اعتماد کیسے بحال کیا جائے؟ دوڑتے ہوئے مستقبل کو کیسے گرفت میں لایا جائے؟۔ رخش عمر کی باگ کیسے تھامی جائے؟۔ بھاگتے ہوئے لوگوں کے قدموں تلے روندے جانے سے کیسے بچا جائے؟

ٹوفلر کا کہنا ہے "فیوچر شاک" کی، جس نے آج کی دنیا کے نئے انسان پر کسی وبا کی طرح حملہ کیا ہے، سب سے بڑی وجہ ہائی ٹکنالوجی ہے، جس کی تیز رفتار "ترقی" نے دنیا کی صورت ہی بدل دی۔ لیکن بعض دوسرے عوامل بھی ٹکنالوجی کے ساتھ "فیوچر شاک" کی بیماری کو ہوا دینے میں شریک عمل ہیں۔ مثلاً تشدد، جرائم، ہجرت وغیرہ۔

قدیم، جدید اور قبل از جدید انسان قتل و غارت گری کے رجحان سے عاری نہ تھا کیونکہ غم و غصہ انسانی جبلت میں شامل ہے۔ لیکن غم و غصہ اور بعض دوسری کیفیتوں کے اظہار کے لئے بے اندازہ تشدد اسی نئے زمانہ کی خصوصیت ہے۔ بے مقصد اور بلاجواز تشدد، اور اس طرح جرائم کی ایسی کثرت اور ایسا تنوع جدید اور قبل از جدید تہذیبوں میں نظر نہیں آتا۔ جرم اور تشدد کی یہ نئی صورتحال بھی ہائی ٹکنالوجی کی پیدا کردہ ہے۔ نئی

ٹکنالوجی سے لیس نیا انسان جرم و تشدد کے نئے رجحان میں اپنی مثال آپ ہے۔ قدیم یا ازمنہ وسطیٰ کا انسان تشدد یا تو اپنے دشمن پر کرتا تھا یا اپنے محکوموں پر۔ لیکن آج کا انسان اجنبی راہ گیر کو بلاوجہ گولی کا نشانہ بناتا ہے' فٹ پاتھ پر سونے والے انجانے انسان کا سر بلاجواز کچل کر چلا جاتا ہے۔ مغرب میں سلسلہ وار قاتل اجنبیوں کو قتل کرنے میں خوشی بھی محسوس نہیں کرتا پھر بھی بے مقصد بلاجواز بے معنی قتل اور تشدد کا مرتکب ہوتا ہے۔

جرم' تشدد اور ہائی ٹکنالوجی نے نئے انسان سے سکون چھین لیا ہے۔ وہ خوفزدہ ہے' دھچکوں کا شکار ہے' اسکی زندگی میں ٹھہراؤ نہیں' وہ ٹھہراؤ کیسے حاصل کرے' کیونکر اس دوڑ سے بچے' بحیثیت فرد یا بحیثیت قوم وہ بیسویں صدی کے اس نئے چیلنج کا کیسے مقابلہ کرے۔؟ یہ سوالات جدید انسان کے ذہن کو جھٹکے دیتے رہتے ہیں' ہجرت بھی اب بیشمار لوگوں کا مقدر بن گئی ہے۔ ہجرت سے کیسے بچا جائے؟ ہجرت تبدیلی کی ضامن ہے۔ تبدیلی سے کیسے بچے؟ کیا تبدیلی لازم ہے؟ کیا جانے پہچانے ماحول میں رہنا جرم ہے؟۔

لائحہ عمل۔ ٹوفلر

ٹوفلر ایک صحافی ہے۔ وہ نہ نفسیات دان ہے اور نہ ماہر عمرانیات' لیکن ایک ہوش مند اور باشعور شہری کی حیثیت سے وہ مسائل کا غیرجانبدار تجزیہ کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور نئے زمانے کے مسائل کے حل کی بھی اس کے پاس چند تجاویز ہیں۔

"فیوچر شاک" کے عوامل کا جائزہ لینے کے بعد حکمت عملیوں (strategies) کے باب میں ٹوفلر سب سے پہلے اس دھچکے سے شخصی اور انفرادی طور پر بچنے کے لئے چند تجاویز پیش کرتا ہے۔

نئی دنیا کے نئے انسان کو چاہئے کہ وہ اپنی ذاتی زندگی میں جہاں تک ممکن ہوسکے نئی تبدیلیوں سے گریز کرے' کیونکہ اجتماعی زندگی میں وہ ہر وقت تبدیلی سے نہیں بچ سکتا۔ شہر میں تیز روشنیوں' شور مچاتی گاڑیوں اور انکے شور' بازاروں میں لوگوں کے ہجوم' سڑکوں پر ٹریفک اور اس قسم کے دوسرے اعصاب شکن عوامل سے وہ نہیں بچ سکتا۔ لیکن وہ کم از کم یہ تو کرسکتا ہے کہ اپنے اعصاب کو سکون پہنچانے کے لئے دفتر یا کام سے فارغ ہونے

کے بعد تھوڑی دیر آرام کرلے' سونے کے کمرے میں پردے ڈال کر اندھیرا کرلے ہلکی پھلکی موسیقی سے اپنا دل بہلا لے۔

یہ ضروری تو نہیں کہ وہ تیزی سے تبدیل ہوتی ہوئی دنیا سے متعلق اطلاعات حاصل کرنے کے لئے ہر وقت مستعد رہے۔ کاروبار یا دفتر میں زیادہ سے زیادہ فوائد حاصل کرنے کے لئے ہر وقت بھاگ دوڑ کوئی لازم تو نہیں۔

وہ یہ تو کرسکتا ہے کہ تھوڑا مالی نقصان برداشت کرلے اور اس کے عوض اس کی فکر میں بھاگنے کی بجائے کچھ وقت پرانے دوستوں کے ساتھ گزار لے یا کسی باغ یا پرفضا مقام پر کچھ دیر کے لئے بیٹھ کر سانس لے لے۔

بحیثیت ایک ماہر ڈاکٹر' انجینئر' پروفیسر' کمپیوٹر ٹکنالوجسٹ کوئی ضروری تو نہیں کہ وہ اپنی معلومات میں ہردم اضافہ کی فکر میں لگا رہے! معلومات کا خزانہ تو ہردم دوگنا اور چوگنا ہوا چلا جارہا ہے۔ وہ کہاں تک اس خزانہ سے استفادہ حاصل کرسکتا ہے؟ کیوں نہ وہ مناسب حد تک اپنے مضمون سے متعلق معلومات حاصل کرنے پر اکتفا کرلے اور کچھ وقت اپنی زندگی میں ٹھہراؤ پیدا کرنے پر خرچ کرلے!

کوئی ضروری تو نہیں کہ ملازمت اور ترقی کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے وہ ہردم ایک شہر سے دوسرے شہر سفر کرتا رہے! کیوں نہ وہ غیرضروری سفر سے پرہیز کرے اور کچھ وقت بیوی بچوں اور اعزا و اقرباء کے ساتھ گزارلے!

نئی دنیا کے تقاضوں میں ہردم نئی دوستیاں بھی شامل ہے۔ لیکن آخر کیوں وہ ہردم نئے لوگوں سے دوستیاں کرتا پھرے؟ کیوں نہ وہ اسکول کالج اور محلے کے پرانے دوستوں سے کبھی کبھار ہی سہی رابطہ میں رہے اور انکے ساتھ ماضی کی دلچسپیوں پر تبادلہ خیال کرلے یا انکے ساتھ مل کر پرانے وقت کی یاد تازہ کرلے!

نئے زمانہ کے اسلوب زندگی میں بار بار ہجرت بھی شامل ہے۔ لیکن کیوں؟ کیوں وہ ملازمت کی تلاش میں' روزگار کی تلاش میں' کامیابی کی تلاش میں' نئی بیوی' نیا شوہر' نئی محبوبہ' نئے دوستوں کی تلاش میں بار بار ہجرت کرے؟ اور اس کیفیت کی مثال بن جائے جس کا شاعر نے کچھ یوں ذکر کیا ہے

آج اس شہر میں، کل نئے شہر میں، خشک پتوں کے پیچھے اڑاتا رہا شوق آوارگی
کیوں؟ آخر کیوں وہ یہ شوق "آوارگی پالے" اور اپنے آپ کو دم بدم تیزی سے بدلتے
موسموں' کے سامنے کرے؟ کیوں نہ وہ مضر صحت مستقبل کے دھچکے میں مبتلا کرنے والے
شوق سے ممکنہ حد تک پرہیز کرے؟ بیوی بچوں سمیت تفریح کی غرض سے اور اعصاب کو
سکون دینے کی خاطر ماحول بدلنے کے لئے سیر کرنا اور چیز ہے لیکن ملازمت یا ترقی کی تلاش
میں سرگرداں' اونچے مقام پر پہنچنے کی کبھی نہ ختم ہونے والی تشنگی کی خاطر بار بار غیر ضروری
ہجرت اور سفر سے اعصاب شکن "فیوچر شاک" کے علاوہ کیا حاصل ہو سکتا ہے؟

ریڈیو' ٹیلی وژن اور فلم میں چیختی چلاتی پوپ موسیقی' اودھم کے انداز والے بے
ہنگم رقص' جرائم کی فلمیں' مسٹری تھیٹر' اور سائنس فکشن کے ذریعہ اپنا وقت کاٹنے کی
بجائے کیوں نہ وہ ہلکی اور سکون پہنچانے والی موسیقی سنے یا سماجی فلمیں دیکھے۔ کیوں نہ وہ
دلچسپ کہانیاں پڑھے' آرٹ کے خوبصورت نمونوں کو سراہے اور دل گداز شاعری پڑھنے یا
کہنے کے شوق کو وقت گزاری کے لئے اپنائے تاکہ دھچکوں کا شکار کم سے کم ہو!

جرم اور عجائب کی فلمیں ناظر کو لحظہ بہ لحظہ دھچکوں کے علاوہ کیا دیتی ہیں؟ پوپ
موسیقی اور پوپ ڈانس سے کسی کے دل کو کیا سکون مل سکتا ہے؟ ایک عام آدمی کے اختیار
میں کم از کم اتنا تو ہے کہ وہ اس قسم کی لغویات سے پرہیز کرے اور تبدیلی اور تغیر کے
طوفان سے بچنے کے لئے جانی پہچانی موسیقی اور دوسرے کم رفتار وسائل تفریح سے استفادہ
کرے! عام آدمی جتنا اپنے آپ کو دھچکا لگانے والے معاملات سے بچائے اتنا ہی اسکے لئے
بہتر ہے کیوں کہ گھر اور خاندان سے باہر طرح طرح کے دھچکے بلائے ناگہانی کی طرح اسکے
منتظر رہتے ہیں۔

تاہم اس کا یہ مطلب نہیں کہ ٹوفلر انکو ست اور کاہل بن جانے کا درس دے رہا
ہے یا یہ کہہ رہا ہے کہ زندگی کو بہتر بنانے کے لئے تگ و دو نہ کی جائے یا یکسانیت کو تغیر
اور تبدیلی پر فوقیت دی جائے۔ تگ و دو' ہجرت' سفر' تبدیلی ایک حد تک ہر انسان کے لئے
ضروری ہیں۔ حرکت میں برکت ہے۔ لیکن بے تکان حرکت' بے اندازہ تبدیلی اور
غیر ضروری تغیر اعصاب کے دشمن ہیں اور صحت کو تباہ کر دیتے ہیں۔ ان سے جتنا بچا جائے

کامیابی، ترقی اور خوشی کی طرف دوڑتے رہنے اور تکان سے چور ہوکر خواب آور گولیاں کھاکر سو رہنے سے بدرجا بہتر ہے کہ آدمی ہموار زندگی گزارے اور رات کو کوئی جانی پہچانی موسیقی کی دھن سنتے سنتے نیند کی آغوش میں چلا جائے۔

عام آدمی تو شاید یہ سب کر لے لیکن مستقبل کا دھچکا تو ایک بین الاقوامی وبا ہے، جس پر عام آدمی کا کنٹرول نہیں۔ ہائی ٹکنالوجی کو روکنا کسی کے بس میں نہیں۔ تو پھر وہ کیا کرے؟۔ ٹوفلر کا کہنا ہے کہ اس کے لئے مملکت کی پالیسیاں ذمہ دار ہیں۔ قوموں اور مملکتوں کو چاہئے کہ ہائی ٹکنالوجی کی بے لگام ترقی کو روکنے کے لئے مناسب اقدامات کریں اور ایسی پالیسیاں ترتیب دیں جو اس کے مضر اثرات سے محفوظ رکھ سکیں۔ ہائی ٹکنلوجی پر محتسب (ombudsman) بٹھانا بہت ضروری ہے۔ ہائی ٹکنالوجی کا احتساب نہ کیا گیا تو یہ کسی بھی قوم کو تباہی سے نہ بچاسکے گی۔ سب سے پہلے تو ایٹمی ہتیاروں پر پابندی اور انکی ایجادات کے لئے کی جانے والی تحقیق پر پابندی ضروری ہے۔ ٹوفلر تحقیق کا دشمن نہیں، لیکن بعض نقصان دہ تحقیقات کو عملی شکل دینے کے خلاف ہے۔

جینیاتی انجینئرنگ (genetic engineering) میں نئے نئے تجربات ہورہے ہیں جن میں سے بعض سود مند ہیں۔ مثلاً اپاہج بچوں کی پیدائش سے قبل ہی انکی جینز یا کروموسومز میں ایسی تبدیلیاں کی جاسکتی ہیں کہ ماں صحت مند بچوں کو جنم دے سکے۔ بے اولاد والدین کو ٹیسٹ ٹیوب کے ذریعہ اولاد حاصل کرنے میں مدد دینے میں بھی کوئی حرج نہیں۔ یا اس قسم کی دوسری ایجادات جو معاشرہ کے اولاد سے محروم طبقہ کو صاحب اولاد ہونے میں مدد دے یقیناً انسانیت کے لئے انعام ہیں۔ لیکن جینی انجینئرنگ کے ذریعہ "سپرمین" یا "بایونک وومن" پیدا کرنے یا سپر نسل پیدا کرنے سے پہلے یہ سوچنے کی ضرورت ہے کہ آیا انسانیت کو واقعی حد درجہ ذہین بچوں کی ضرورت ہے جو بڑے ہوکر اپنی ذہانت کی بنا پر اعلیٰ کارنامے انجام دے سکیں؟ کیا جینز میں تبدیلی کرکے ہمیں ایسے بچے پیدا کرنے کی ضرورت ہے جو بڑے ہوکر سپر کھلاڑی، یا سپر آرٹسٹ یا سپر شاعر بن سکیں؟۔ کیا فطرت کو اس کے حال پر چھوڑ دینا اور اوسط درجہ کی ذہانت اور صلاحیتیں رکھنے والے بچے

پیدا ہونے دینا بہتر نہیں؟۔

ہائی ٹکنالوجی آپے سے باہر ہوتی چلی جارہی ہے۔ ہائی ٹکنالوجی کی محتسب کمیٹیوں کا یہ کام ہے کہ طبعی اور سماجی ماحول کو بربادی سے بچائیں۔ ایٹمی ضائعات کی وجہ سے جس ماحولیاتی تباہی کا خدشہ ہے اس کو دیکھتے ہوئے اگر ہائی ٹکنالوجی پر بروقت قدغن نہ لگائی گئی تو یہ زمین ہم میں سے کسی ایک انسان کو بھی پناہ نہ دے سکے گی۔

ٹوفلر کا کہنا ہے کہ اس اعلیٰ صنعتی تہذیب میں اس سے قبل کے صنعتی دور تہذیب کے تعلیمی نظام کی کوئی گنجائش نہیں ہوگی۔ صنعتی دور کے نظام تعلیم ٹوفلر کے مطابق یوں بھی ناقص تھے اور ان کا مقصد صنعتی نظام کو برقرار رکھنے میں مدد دینے کے سوا کچھ نہ تھا۔ بنیادی اور ثانوی درجہ کے تعلیمی ادارے اور اسکول اور انکے علاوہ کالج اور اعلیٰ تعلیمی ادارے، یونیورسٹیاں، وغیرہ صنعتی دور کے نظام تعلیم کی اساس ہیں۔ صنعتی دور کا تعلیمی نظام ٹوفلر کے مطابق اپنے زمانہ میں ناکارہ ہونے کے ساتھ ساتھ آج کے دور بعد از جدید کے لئے جس کو سپر انڈسٹریل دور بھی کہتے ہیں قطعی موزوں نہیں ہے اور یوں بھی یہ جلد متروک ہوجائے گا۔ سپر انڈسٹریل دور میں ترقی یافتہ ٹکنالوجی کی وجہ سے اساتذہ کی جگہ ویڈیو کیسٹ اور دیگر قسم کی سمعی بصری (آڈیو ویژول) وسائل لے لیں گے اور لے رہے ہیں۔ یوں بھی عہد طفلی سے لیکر جوانی کی ایک خاص حد تک پورے دن کے اسکولوں میں جاکر بیٹھنا اور خاص نظم و ضبط کے ساتھ تعلیم حاصل کرنے کا نہ پہلے جواز تھا نہ اب ہے۔

مستقبل کی کونسل (فیوچر کونسل)

ٹوفلر اس سلسلہ میں فیوچر کونسل یعنی مستقبل کی کونسل تشکیل دینے کی تجویز پیش کرتا۔ اس کا کہنا ہے کہ فیوچر شاک سے بچنے اور بچانے کے لئے صرف حکومت کی سطح پر کوششوں سے کام نہیں چلے گا، بلکہ عوام کو بھی چاہیئے کہ تعلیمی اداروں، دفتروں اور دوسرے عوامی اداروں میں جگہ جگہ چھوٹی بڑی "فیوچر کونسلیں" قائم کرے، جن کی حیثیت مستقل ہو۔ یہ فیوچر کونسلیں "فیوچر شاک" کے سلسلہ میں سیمینار اور کانفرنسیں اور مذاکرات کروائے۔ عوام اور خواص کو فیوچر شاک سے متعلق واقف کرنے کی کوششوں کا یہ ایک

لازمی حصہ ہونا چاہئے۔ ان مذاکروں میں بچے، بوڑھے، جوان، طالب علم اور دفتر میں کام کرنے والے، صنعت کار اور سرمایہ دار، مزدور اور کسان سب ہی حصہ لیں۔ اور اپنی اپنی تجاویز وقتاً فوقتاً پیش کریں اور تجاویز پر عمل درآمد کے پروگراموں میں بھی حصہ لیں۔

عصر بعد از جدید کے خدوخال اور مسائل

جدید یعنی ماڈرن اور پس جدید یعنی پوسٹ ماڈرن دور کے بنیادی اوصاف کا تعین کرنا اتنا آسان نہیں۔ کیونکہ جس صفت کو ایک ماہر عمرانیات یا فلسفی پس جدید دور کی تعریف میں بنیادی اہمیت دیتا ہے ضروری نہیں کہ دوسرا مفکر یا ماہر عمرانیات بھی اس کو اتنی ہی اہمیت دے۔ تاہم میری کوشش ہوگی کہ یہاں چند ایسی صفات بیان کروں جن کو بیشتر مفکرین اتفاق رائے سے نہ سہی لیکن بڑی حد تک اس دور کی تعریف کے لئے موزوں سمجھتے ہیں۔

فروغ ابلاغ

انتونی گڈنس (Anthony Giddens) اس دور کی تعریف میں سب سے پہلے جو صفت سامنے لاتا ہے اسے وہ اواراتی ڈھانچہ میں تبدیلی (institutional transformation) کہتا ہے۔ یعنی گڈنس کے مطابق اس دور کی بنیادی ہیئت میں ابتدائی دور جدید کے مقابلہ میں ایک خاص فرق نظر آئے گا جو یہ ہے کہ دور جدید میں انسانی عقل مختلف قسم کی ایجادات اور سامان ضرورت و آسائش تیار کرنے میں مصروف عمل تھی مثلاً ہوائی جہاز، ریل گاڑی، پنکھے، ایرکنڈیشنز، صنعتی سامان، آلات جراحی و آلات طب وغیرہ۔ جبکہ بعد از جدید دور میں ان اشیا ضروت و آسائش پر سے زور ہٹ کر اطلاعات اور ابلاغ پر آگیا۔ گویا دور بعد از جدید کی تعریف میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اطلاعات اور نشریات کا دور ہے۔ اس دور میں اطلاعاتی تیکنک یعنی انفارمیشن ٹکنالوجی میں بے حد ترقی ہوئی اور اطلاعات و نشریات کے ذریعہ دنیا سمٹ کر ایک نقطہ سا بن گئی ہے۔ مصنوعی سیاروں کی ایجاد اور کمپیوٹر کی ایجاد و فروغ کی وجہ سے بھی کسی واقعہ یا

مسافت کی اطلاع چشم زدن میں دنیا کے ایک کونے سے دوسرے کونے میں پہنچ جاتی ہے۔
کوریئر سروس، پیجر، الیکٹرونک ڈاک، فیکس، ٹیلکس، انٹرنٹ وغیرہ نے فاصلے مٹا دیئے ہیں اور
فاصلوں کے ساتھ ساتھ فاصلوں سے وابستہ مسائل بھی حل کردیئے ہیں۔ فرقت اور دوری
کے مسائل حل ہونے کی وجہ سے لوگوں کی طرز معاشرت بدل گئی اور سماجی زندگی کے ایک
بالکل نئے پیرائے نے جنم لیا۔ مثلاً خود مشرق میں آج عزیز و اقارب میلوں سفر کرکے اپنے
پیاروں سے ملنے آنے کی بجائے ٹیلی فون ہی پر انکی خیریت دریافت کرلیتے ہیں۔ مخلوط
خاندانوں کی بجائے اب مرکزائی خاندان یا نیوکلیر فیملی کا تصور رواج پاگیا ہے۔ والدین اپنے
بیٹے بیٹیوں کی شادیاں بے فکر ہوکر دور دراز ملکوں میں کردیتے ہیں۔ بچے ہر ہفتے فون
کردیتے ہیں جس سے والدین کو بھی اطمینان رہتا ہے اور بچے بھی اپنی زندگیاں آزادی کے
ساتھ اپنی مرضی کے مطابق گزارتے ہیں۔ جہاں تیز مواصلات نے اس دور میں بعض
مسائل حل کیئے وہاں بعض مسائل بڑھا بھی دیئے۔ مارکٹنگ کے شعبہ کے ایک ماہر جیک
ٹراؤٹ (Jack Trout) نے اپنی کتاب The New Positioning میں بعض
مسائل کی نشاندہی بڑی خوبی سے کی ہے، جس کا خلاصہ کچھ یوں ہے:

یہ زائد ابلاغ اور زائد مواصلات کا دور ہے۔ الیکٹرونک مواصلاتی نظام ایک انقلاب
کے طور پر برپا ہوگیا ہے۔ ماہرین کا خیال ہے کہ بہت جلد ٹیلی وژن پر پچاس سے بڑھ کر
پانچ سو چینل کھل جائیں گے۔ امریکہ اور دیگر مغربی ممالک میں یہ حال ہے کہ لوگ سکون
سے بیٹھ کر کھانا کھانے کی بجائے، کھانا خرید کر تیزی سے اپنے ٹیلی وژن سیٹوں کی طرف
دوڑتے ہیں تاکہ انکا پسندیدہ پروگرام نہ نکل جائے۔ ایک ایک گھر میں دو دو تین ٹی وی
سیٹس ہیں۔ گھر کا ہر فرد اپنی مرضی کا پروگرام دیکھنا چاہتا ہے۔ ساتھ مل بیٹھ کر کسی پروگرام
سے محظوظ ہونے کی روایت اب مفقود ہوتی جارہی ہے۔ کمپیوٹر ٹکنالوجی نے کائنات کا نقشہ
بدل دیا ہے۔ معلومات کا سیلاب اپنے دامن میں لاکھوں معلوماتی تنکے آپ کے گھروں تک
پہنچارہا ہے۔ بقول جیک ٹراؤٹ کچھ بعید نہیں کہ چند سالوں میں لوگ ایک نئی نفسیاتی بیماری
کا شکار ہوجائیں گے جس کا نام ٹراؤٹ "انسائکلو فوبیا" یعنی الیکٹرونک انسائکلو پیڈیا کا
خوف تجویز کرتا ہے۔

یہی حال زبان کا ہے جس میں نئے نئے الفاظ کا اضافہ ہو رہا ہے۔ انگریزی زبان کا ذخیرہ الفاظ تقریباً ۵ لاکھ تک پہنچ گیا ہے۔ جبکہ ایک عام امریکی کا کام بیس ہزار الفاظ سے چل جاتا ہے۔ شیکسپئر کے زمانہ کے ذخیرہ الفاظ کے مقابلہ میں آج کے اعدادوشمار پانچ گنا زیادہ ہیں۔

الیکٹرونک مواصلات کے معلوماتی سیلاب کی وجہ سے ہر شعبہ علم اور شعبہ زندگی سے متعلق تکنیکی اور غیرتکنیکی معلومات کی ایسی بھرمار ہے کہ اس ڈیٹا کو پڑھنا تو درکنار ٹیلی وژن پر سننا بھی ناممکن ہے۔ یہی حال پرنٹ میڈیا کا ہے۔ روزانہ اخبارات اور رسائل میں معلومات کا ایک خزانہ چھپ کر آتا ہے۔ نیویارک ٹائمز کا ایک سنڈے ایڈیشن اتنا بڑا ہوتا ہے کہ بقول ایک ماہر اگر کوئی ۱۸ گھنٹے روزانہ کے حساب سے بھی تیزی سے پڑھنا چاہے تو بھی اس اخبار کو مکمل طور پر پڑھنے کے لئے ۱۸ دن درکار ہونگے۔ اگر کسی نے یہ ہمت کر بھی لی تو ان اٹھارہ دن کے اخباروں میں مدفون معلومات کے ذخیرہ سے نا آشنا رہے گا۔

یہی حال ای میل کا ہے۔ امریکہ کے ڈیجیٹل اکویمنٹ کارپوریشن کے ایک ذمہ دار افسر کا کہنا ہے کہ ہر روز بے شمار لوگ مجھے ای میل بھیجتے ہیں جو مجموعی طور پر تیس فٹ کے کاغذ کے رول کے برابر ہوتی ہے۔ میں اسے پڑھنا بھی چاہوں تو وقت نہیں نکال سکتا۔

ٹراؤٹ کا کہنا ہے کہ معلومات کا یہ بے کراں سمندر جو گزشتہ تیس سال سے الیکٹرونک مواصلات کی ایجاد کی بنا پر ٹھاٹھیں مار رہا ہے انسان کو علم کی بنیاد پر تقویت دینے کی بجائے خیالات کو مزید پراگندہ کر رہا ہے۔

میڈیا کی بالا دستی

میڈیا کی بالا دستی بھی نئے دور کا خاصہ ہے۔ اخبار، رسائل اور ٹی وی اور دیگر الیکٹرونک میڈیا ایک طرف تو عوام کو لحہ بہ لحہ نئے حالات سے آگاہ کر رہا ہے دوسری طرف ذہنوں کو بدل بھی رہا ہے، مختلف کلچروں کو متعارف کروا رہا ہے، ایسی معلومات دے رہا ہے کی سچائی مشتبہہ ہے اور اشتہاروں کی بھرمار سے لوگوں کی خواہشوں کو ہوا دے رہا ہے۔

اکبر ایس احمد تو میڈیا کو ایک شیطان سے تعبیر کرتا ہے جس کی عطا کردہ معلومات میں سچ اور جھوٹ کی تفریق مشکل ہے۔ میڈیا سچ کے ساتھ بے پر کی بھی اڑاتا ہے۔ لوگوں کو خبروں کے ذریعہ اشتعال بھی دلاتا ہے اور ان کی سوچ کو کنٹرول بھی کرتا ہے۔

خود کفیلیت

مغرب میں تو مرکزائی خاندان یعنی نیوکلیر فیملی کا رواج دور جدید ہی سے تھا۔ بعد از جدید دور میں اس کی بھی ضرورت سے انکار کیا جانے لگا اور ہر آدمی نے اپنی ہی ذات پر مشتمل ایک خاندان کی حیثیت سے جینے کا ڈھنگ سیکھ لیا ہے۔ کیونکہ اب ہر وہ کام جو خاندان کا دوسرا فرد انجام دیتا تھا انفارمیشن اور ترسیل کی آسائش کی وجہ سے ہر فرد خود ہی انجام دینے لگا ہے۔ مثلاً اب فون ہی پر ہیم برگر یا پیزا آڈر کر کے کھانے پکانے کی فکر سے آزاد ہوا جاسکتا ہے۔ اور ہر وہ کام جس کو انجام دینے کے لئے لمبی مسافت طے کرنی پڑتی تھی فون، فیکس، پیجر اور ای میل کی مدد سے چند منٹوں میں گھر میں بیٹھے بیٹھے انجام پاجاتا ہے۔ اب نہ بیوی کی ضرورت ہے نہ شوہر کی، نہ بچوں کی اور نہ والدین کی۔ مادی حوالے سے کسی کو کسی کی ضرورت نہیں رہی۔ البتہ روحانی حوالہ سے دوسرا شخص کسی درجہ اہم ہے یہ علیحدہ بحث طلب مسئلہ ہے۔ غالب نے کبھی عشق میں ناکامی کے نتیجہ میں تنہائی کی خواہش، مغائرت و اجنبیت کے احساس کو یوں بیان کیا تھا۔

بے در و دیوار سا ایک گھر بنایا چاہئے
کوئی ہمسایہ نہ ہو اور پاسباں کوئی نہ ہو
پڑیئے گر بیمار تو کوئی نہ ہو تیمار دار
اور اگر مر جایئے تو نوحہ خواں کوئی نہ ہو

مغرب میں آج "ہم سفر" اور "پاسباں" کی خواہش فرسودہ روایت سمجھی جاتی ہے۔ اب نہ "تیماردار" کی ضرورت ہے نہ "نوحہ خواں" کی۔ اب گتے کے درودیوار پر مشتمل گھر بننے لگے ہیں جن میں تمام سامان آسائش موجود ہوتا ہے یہاں تک کہ مشینی تیماردار بھی اور مشینی نوحہ خوان بھی۔ جب جی چاہے ان گھروں کو سر پر اٹھا کر خانہ بدوشوں کی طرح ساتھ

سلے جائیے اور جب جی چاہے انہیں با آسانی مسمار کر دیجئے۔ ہمسائگی کا ان کے یہاں کوئی تصور نہیں۔ سفر بھی تنہا کرنا پسند کرتے ہیں۔ والدین اپنے بچوں کو چودہ پندرہ سال کی عمر میں گھروں سے نکال دیتے ہیں یا تعلیم یا کسی اور بہانے کسی دوسرے شہر بھیج دیتے ہیں۔ بچے پلٹ کر واپس نہیں آتے اور والدین کی ان کی ضعیف العمری میں خبر نہیں لیتے۔ جنہوں نے خود اپنے والدین سے پندرہ سال کی عمر میں خود کفیل ہونے کا درس لیا تھا والدین کے لئے بھی وہ وہی درس دہراتے ہیں۔ وہاں کوئی کسی پر معاشی طور پر بار نہیں بنتا۔ خود کماؤ خود کھاؤ کی روایت ہے۔ کوئی کسی کے لئے قربانی دینے کے لئے تیار نہیں ہوتا۔ نہ والدین' نہ بچے' نہ بھائی بہن' نہ دوست احباب۔ البتہ انسانی ہمدردی کے اداروں سے مشکل وقت میں مدد لی جاسکتی ہے جس میں مخیر حضرات بھرپور چندہ دیتے ہیں۔ سچ پوچھئے تو نہ ایسے مخیر حضرات یا خواتین کی کمی ہے۔ نہ رضا کاروں کی لیکن اس قسم کے کار خیر کی ابتدا وہ اپنے خاندان سے شاذو نادر ہی کرتے ہیں۔

ثقافتی تنوع

دور بعد از جدید کا تیسرا اہم وصف مغرب کی ثقافتی اجارہ داری پر کاری ضرب ہے۔ جدیدیت اور بعد از جدیدیت دونوں مغربی تاریخ نے تخلیق کئے ہیں۔ مغرب سائنس اور ٹکنالوجی میں گذشتہ کئی صدیوں کی برتری کی وجہ سے اپنی تہذیب کو سب سے بہتر اور افضل یا شاید "واحد تہذیب" سمجھنے لگا تھا۔ گویا مغرب کے خیال میں اس کی قوموں کے مقابلہ میں مشرقی اور ایشیائی قومیں بربری یا جنگلی اور وحشی قومیں تھیں۔ اب مواصلات اور اطلاعات و نشریات میں انقلاب و ترقی کی وجہ سے مغرب نہ صرف مشرقی یعنی ایشیائی اور جنوبی یعنی افریقی اور لاطینی امریکائی تہذیبوں سے آگاہ ہوا بلکہ ان سے رابطہ اور واسطہ بھی پڑا۔ اس کی وجہ سے مغرب کو پتہ چلا کہ مشرق اور ایشیائی قومیں اس کے مقابلہ میں بعض معاملات میں زیادہ متمدن ہیں' یا کم از کم مختلف تہذیبوں کی حامل اور وارث ہیں۔ ٹکنالوجی سے قطع نظر ان کے مذاہب' ثقافتیں' فنون اور حرفتیں بالکل جداگانہ اور بعض اوقات بہتر ہیں۔ اس دریافت سے مغرب کی ثقافتی اور تہذیبی برتری کا احساس مجروح ہوا۔ دور پس

جدید میں اب مغرب یہ تسلیم کئے بنا نہیں رہ سکتا کہ مختلف انسانی تہذیبیں اپنے اپنے انداز سے انسانیت کے نمونے ہیں اور ان میں سے کسی کو بھی بہتر یا بدتر قرار دینا تہذیب اور تاریخ دانی کے بنیادی اصولوں کے خلاف ہوگا۔ اس بات کا اطلاق مشرق پر بھی ہوتا ہے۔ چینی، جاپانی، ہندوستانی، ایرانی، عرب، ترک اور دوسری قومیں سب اب اس خواب سے جاگ رہی ہیں کہ تہذیب پر انکی اجارہ داری ہے یا تھی یا وہ تہذیب کے بہترین نمائندے تھے یا ہیں۔

یکسانیت

بعد از جدید دور ایک لحاظ سے تہذیبی تنوع اور رنگارنگی کے خلاف بھی ہے۔ یعنی دور جدید میں مواصلات میں آسانی کے بعد اور اب نشرو اشاعت اور ابلاغ میں حیرت انگیز ترقی کی وجہ سے اس سرزمین پر آباد مختلف قومیں ایک دوسرے سے مختلف ہونے کے باوجود تہذیبی اعتبار سے ایک دوسرے کے بہت قریب آگئی ہیں اور اب آہستہ آہستہ دنیا ایک عالمی دہ یا گلوبل ولیج (global village) میں تبدیل ہوتی جارہی ہے جس کے نتیجہ میں ایک عالمگیر ثقافت تشکیل پارہی ہے اور رفتہ رفتہ تہذیبی تنوع کی جگہ یک رنگی اور یکسانیت جنم لے رہی ہے جس کو مفکرین عمل تجانس یا ہوموجینائزیشن (homogenization) کا نام دیتے ہیں۔ عرف عام میں یہ "ہیمبرگر کلچر" (hamburger culture) کہلاتا ہے۔ اس کا وصف یہ ہے کہ تمام دنیا ایک جیسی نظر آتی ہے، مثلاً ایک جیسی کاریں، ایک جیسی عمارتیں، ایک جیسے کپڑے (مثلاً جینز، جیکٹ وغیرہ) ایک جیسے کھانے (مثلاً کیچ اپ، کوک، برگر وغیرہ)، ایک جیسے فاسٹ فوڈ ریسٹوران (جیسے میکڈونلڈ، پیزا ہٹ وغیرہ)، ایک جیسے کیفے ٹیریا وغیرہ، ایک جیسی اشیاء صرف مثلاً ٹی وی، کیسٹ پلیئر، ایرکنڈیشنر وغیرہ، ایک جیسی تفریح گاہیں مثلاً کیلی فورنیا اور فلوریڈا کے ڈزنی لینڈ یا ڈزنی ورلڈ اور ان ہی جیسی دوسری تفریح گاہوں کی ٹوکیو یا دنیا کے دوسرے مشرقی ممالک میں تعمیر وغیرہ۔

دور پس جدید کی ایک اور اہم خصوصیت مغرب میں خاص طور پر مذہبی تکثیریت یا کثیرالمذہبیت (religious pluralism) کی جانب پیش رفت ہے۔ دور جدید لامذہبیت یا مذہب سے بے نیازی کا شاخسانہ ثابت ہوا۔ عیسائیت کی مغرب میں اجارہ داری خود اس کے لئے نقصان دہ ثابت ہوئی۔ تجسیم خدا کا عقیدہ، تثلیث کا عقیدہ اور حضرت عیسیٰ کا دنیا کا واحد نجات دہندہ ہونے کا عقیدہ اور اس قسم کے دوسرے عقائد وغیرہ نے خود عیسائیت میں شدید ردعمل پیدا کیا۔ یہ عقائد نہ تو عقل سے ثابت ہوتے تھے اور نہ ہی ان کو اختیار کرنے سے اہل مغرب کو کوئی خاص روحانی فائدہ حاصل ہوا تھا۔ کلیسا کی ہٹ دھرمی نے خود کلیسا کے وجود کو خطرہ میں ڈال دیا۔ انیسویں صدی میں نطشے "خدا کی موت" کا اعلان کرچکا تھا۔ بلٹمن (Bultmann) اور اس کے ہم عصروں نے لامذہبیت کے کاری وار کے خلاف مزاحمت کے لئے یہ وضاحت پیش کی کہ یہاں مراد سنڈے اسکول یا کلیسا کے خدا کی موت سے ہے، ورنہ خدا تو اپنی پوری وسعت اور گہرائی کے ساتھ ابھی تک لوگوں کے دلوں میں زندہ ہے۔ یہودیت کے لئے بھی یہووا کی طرف سے ایک منتخب قوم (chosen people) کے عقیدہ کی حفاظت کرنا ناممکن ہوگیا۔ "خدا کی سلطنت" (Kingdom of God) کی اس پوری دنیا میں قائم ہونے کی بھی انہیں کوئی سبیل نظر نہ آتی تھی اور دنیا ہی میں آخرت حاصل کرنے کا خواب بھی پورا ہوتا نظر نہ آتا تھا۔ لہٰذا یہاں بھی مذہب کی جڑیں کھوکھلی ہونا شروع ہوگئی تھیں۔ پس جدید دور اس لحاظ سے مذہبی سمجھوتہ کا دور ثابت ہوا۔ اسلام، بدھ مت اور ہندو مت سے مغربی دنیا کا بھرپور تعارف ان کے لئے ایک حیرت انگیز انکشاف تھا۔ چنانچہ پس جدید دور میں مغرب نے اسی میں اپنی عافیت سمجھی کہ روحانیت کے اول اور آخر اور واحد داعی ہونے کے بجائے مشرقی مذاہب سے سمجھوتا کرکے یا انہیں تسلیم کرکے اپنا دامن عیسائیت یا یہودیت کی یلغار سے بچایا جائے۔ تاہم دور پس جدید میں کثیرالمذہبیت نے ایک اور نیا رنگ اختیار کیا جس کے تاریخ میں سب سے بڑے مبلغ ولفرڈ کینٹول اسمتھ (Wilfrid Cantwell Smith) اور فلسفہ میں جان ہک (John Hick) ہیں۔ ان مفکرین نے نظریہ عالمگیر الہیات یا گلوبل

تھیولوجی (global theology) پیش کیا۔ اس نظریہ کے مطابق دوسرے مذاہب مثلاً اسلام، بدھ مت، ہندو مت وغیرہ کی اہمیت، افادیت اور صداقت تسلیم کرنے کے ساتھ ساتھ ان مذاہب اور یہودیت اور عیسائیت کے درمیان مشترکہ عقائد اور مشترکہ لائحہ عمل کو سامنے لاکر مذہب میں ایک عالمگیر نقطہ نظر اختیار کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ تمام مذاہب عالم الحق (The Real) یا حقیقت مطلق (The Ultimate) سے تعلق استوار کرنے اور اسے لبیک کہنے کی سچی کوششیں ہیں۔ چونکہ حقیقت مطلق اپنی اندر تمام کثرتیں سمونے کے باوجود حقیقت واحدہ ہے، جس کو ابراہیمی مذاہب کے علاوہ ہندو مت میں بھی تسلیم کیا جاتا ہے اور جسے بدھ مت بھی اپنے مخصوص مزاج کے مطابق خدا کا نام دیئے بنا تسلیم کرتا ہے لہٰذا تمام مذاہب ایک مشترک عقیدہ کے بنا پر اختلاف کے باوجود ایک ہیں۔ ان کے عقائد الگ ہوسکتے ہیں، ان کی شریعتیں الگ ہوسکتی ہیں، ان کے نجات دہندہ الگ ہوسکتے ہیں لیکن یہ سب حقیقت مطلق سے، جو حقیت واحدہ ہے (جس کی نوعیت روحانی ہے) تعلق استوار کرنے ہی کو انسانیت کی اور اپنی ذات کی بقا اور نجات یا آزادی کا ذریعہ جانتے ہیں۔

اسلام خود عالمگیر مذہب ہونے کا داعی ہے اور تمام انبیا اور ان کی تعلیمات پر ایمان لانے کا حکم دیتا ہے، اس لئے اس دور میں اسلام کے قبولیت عام کی راہ ہموار ہوتی ہے۔

صارف ثقافت

جدید دور کی شناخت کا ایک حوالہ صارف ثقافت یا صارف معاشرہ ہے۔ جدید دور کی مہیا کردہ آسائشیں انسانی ضروریات سے بہت زیادہ بڑھ گئیں ہیں۔ اس نے ایک ایسے کلچر کو جنم دیا جس میں صرف کرنے یا خرچ کرنے کی خواہش حد سے بڑھ گئی ہے اور اس کا ضرورت سے کوئی واسطہ نہیں رہا۔ انواع و اقسام کی برائے فروخت اشیا کا حصول اب خود انسانی زندگی کا مقصد بن کر رہ گیا ہے۔ اس موضوع پر خصوصیت سے ایرش فرام نے بہت سیر حاصل تنقیدی بحث کی ہے جس کا پچھلے باب میں علیحدہ سے جائزہ لیا گیا۔

جدید' بعد از جدید دور اور اس سے قبل کے ادوار کے درمیان ایک اور نمایاں فرق مادی ترقی اور تبدیلی کے حوالہ سے ہے۔ تبدیلی کے حوالہ سے یہ فرق اتنا زیادہ ہے کہ ان دو یا دو سے زیادہ ادوار (یعنی قبل از جدید' جدید اور پس جدید) میں نہ کوئی براہ راست تعلق نظر نہیں آتا اور نہ کوئی ہم آہنگی۔ ایسا لگتا ہے کہ وقت بے لگام ہوگیا ہے۔ تھوڑے سے عرصہ میں وہ وہ کرشمے ہوئے جو صدیوں میں نہ ہوتے تھے۔ سو سال قبل کے زمانہ اور آج کے زمانہ میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ موٹر کار' ہوائی جہاز' ریل گاڑی کے زمانہ کے فوراً بعد بڑی تیزی سے برق رفتار ذرائع مواصلات ایجاد ہوئے۔ آدمی کے قدم زمین پر نہیں رہے۔ اس نے سائنس کی دنیا میں وہ وہ کمالات کردکھائے جن کو دیکھ کر افلاطون کا ناظر وجود و زماں (Spectator of all time and all existence) صرف لب بستہ ہی نہیں بلکہ حواس باختہ ہے۔ انتھونی گڈنس کا کہنا ہے قبل از جدید اور جدید دور اور پھر پس جدید میں تسلسل کے فقدان نے سماجی زندگی کو بھی بری طرح متاثر کیا ہے۔ کچھ پتہ نہیں چلتا کہ کل کیا ہونے والا ہے اور آج کل کے لئے کیا پیغام لائی ہے۔ "یقین" (جسے گڈنس "ٹرسٹ" کہتا ہے۔) کے معنی ہی بدل گئے۔ قدیم اور قبل از جدید دور کا انسان مرئی حقیقتوں پر یقین رکھتا تھا اور ان کی بنیاد پر اپنا مستقبل کا منصوبہ بناتا تھا۔ توہم پرستی کی وجہ سے بعض غیر مرئی اشیاء اور قوتوں میں بھی قدیم' قبل از جدید اور جدید انسان کا یقین تھا' جو اسکو بعض اوقات اپنی قسمت اور اپنے مستقبل سے متعلق بے یقینی میں مبتلا کردیتا تھا۔ لیکن ان ادوار کے برعکس بعد از جدید دور میں بے یقینی بالکل مختلف اور نئے انداز کی ہے۔ قبل از جدید اور جدید دور میں بعض عجیب و غریب واقعات ایک عام آدمی کی سمجھ سے صرف باہر ہی نہیں تھے بلکہ ان کو سمجھنے کا اس کے پاس کوئی ذریعہ اور وسیلہ بھی نہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ پیروں فقیروں' کرامات اور کرشمہ سازوں میں یقین کرنے کے باوجود ان کی کرامات کی اصل وجہ سے ناواقفیت کی بنا پر ایک بے یقینی کا شکار رہتا تھا۔ لیکن یہ بے یقینی ایسی جان لیوا نہ تھی جیسی اب ہے۔ کیونکہ پہلے اس بے یقینی کے ساتھ ایک امید بھی وابستہ تھی۔ دعاؤں' نذر و نیاز اور دیگر طریقوں سے انسان اپنے آپ کو غیر مرئی طاقتوں

کے آگے مجبور پانے اور انکے سامنے سرتسلیم خم کرنے کے باوجود پر امید رہتا تھا کیونکہ ان ادوار میں بے یقینی کے عوامل کسی حد تک ناقابل فہم ہونے کے باوجود شاید مکمل طور پر غیر مرئی نہ تھے یا کم از کم انسان کو اس قدر مایوس نہ کرتے تھے۔ بعد از جدید دور کی عجیب و غریب غیرمرئی قوتیں ناقابل فہم نہ سہی لیکن ایسی بے یقینی میں مبتلا کرنے والی ہیں کہ ان کے نتیجہ میں حددرجہ مایوسی اور ناامیدی پیدا ہونا لازم ہے۔ مثلاً آج اقتصادیات کے مختلف اونچے پایہ کے غیر مرئی یا مجرد abstact نظام رائج ہیں جن کی وجہ سے ایک آدمی اپنے اقتصادی معاملات میں کوئی پیش بینی نہیں کرسکتا۔ اسے نہیں معلوم کہ کل کیا ہوگا۔ یہ مجرد یا غیر مرئی (abstract) نظام ناقابل فہم نہ سہی لیکن اتنے گنجلک اور مشکل ہیں' اور ان میں روز بروز اتنی تیزی سے تبدیلی ہوتی رہی ہے کہ آدمی اتنی سرعت سے نہ اس تبدیلی کو سمجھ سکتا ہے نہ ان نظاموں کو۔ ان اقتصادی معاملات میں اس کی مدد کے لئے ماہرین میسر ہیں لیکن ان ماہرین اور ان کی خدمات طلب کرنے والوں کی فہم و فکر میں بے اندازہ بعد ہے۔ ایسی صورت میں آدمی کے لئے اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں کہ وہ ماہر پر اعتماد کرے اور اپنے معاملات اسکے حوالہ کردے۔ لیکن معاملات کسی بینک یا کاروباری ادارہ یا کسی اقتصادی ماہر کے حوالہ کرنے کے باوجود اسے ایسا محسوس ہوتا ہے گویا اسکے اورماہر کے درمیان ایک عظیم خلا ہے جسے وہ کبھی پر نہیں کرسکتا۔ یوں بھی کوئی بھی ماہر اقتصادیات یا کاروباری ادارہ اقتصادیات کے داؤ پیچ کو مکمل طور پر اپنے علم کے احاطہ میں آسانی سے نہیں لاسکتا جس کے نتیجہ میں بے یقینی لازماً برقرار رہتی ہے۔ غیر مرئی نظام میں یقین کے علاوہ کوئی چارہ بھی نہیں' لیکن یہ یقین آدمی کو بے چارگی کے علاوہ کچھ بھی نہیں دے سکتا۔ جبکہ قبل از جدید اور جدید دور کا انسان کم از کم پیروں فقیروں اور کرامت اور کرشمہ سازوں کی موجودگی میں اتنا مایوس نہ تھا اور نہ اپنے آپ کو اتنا بے بس محسوس کرتا تھا۔ کم از کم اسکو اتنا تو معلوم تھا کہ جن قوتوں نے اسکی قسمت کو جکڑ رکھا ہے وہ ناقابل فہم ہیں۔ آج کے انسان کے پاس یہ دلاسہ بھی نہیں۔ سب کچھ قابل فہم ہے لیکن فہم سے کام لینے کے لئے بہت وقت اور مہارت (expertise) اور صلاحیت چاہئے' جو عام آدمی کے پاس نہیں بلکہ خود ماہر کے پاس بھی اتنی نہیں جو اس کو اعتماد کے ساتھ اقتصادی یا معاشی فیصلے

کرنے میں مدد دے سکے۔ بے یقینی اس دور کی سب سے بڑی آفت ہے۔ اقتصادیات ہو یا سیاسیات، یا پھر اخلاقیات آدمی ہر معاملہ میں بے یقینی کا شکار ہے۔ حالت کچھ یوں ہے کہ

چلتا ہوں تھوڑی دور ہر اک راہ رو کے ساتھ
پہچانتا نہیں ہوں ابھی راہبر کو میں

طب کے میدان میں بھی یہی حال ہے۔ جدید طبی آلات میں روز افزوں اضافہ ہو رہا ہے۔ روز نئے تجربات اور نئی تحقیق کی بنا پر نئی نئی چیزیں سامنے آتی ہیں۔ دوا سازی کی صلاحیت بھی اپنے عروج پر ہے۔ پھر بھی بے یقینی اور بے بسی جوں کی توں ہی نہیں بلکہ بہت بڑھ گئی ہے۔ مرنے والے کے لواحقین کو یہ تسلی بھی نہیں کہ ان کے مریض کی موت قدرت کے ہاتھوں ہوئی جس کے سامنے سب بے بس ہیں۔ نیا انسان تو یہ جانتا ہے کہ اس کے مریض کا علاج ممکن تھا۔ مرنے والا ڈاکٹر کی لاعلمی، اسکے تساہل، اسکی بے توجہی یا اپنے وسائل کی کمی کی وجہ سے مرا۔ اگر اسکے ڈاکٹر نے تھوڑی اور علمی کاوش کی ہوتی یا زیادہ توجہ سے علاج کیا ہوتا یا خود مریض یا اس کے ورثا کے پاس مناسب رقم ہوتی تو مریض جان سے ہرگز نہ جاتا۔ نہیں معلوم مریض کو بچانے کے لئے کیا کچھ ہو سکتا تھا جو نہ ہوسکا۔ طبی ماہر یا ڈاکٹر خود بھی افسوس کرتا ہے کہ مریض کے ورثا کے اعتماد پر وہ پورا نہ اتر سکا، کیونکہ معلومات کا جو خزانہ کتابوں یا تحقیقی جرائد میں دفن ہے، دسترس میں ہونے کے باوجود اس کی دسترس سے باہر رہا۔ اس کو حاصل کرنے کے لئے جو وقت اور صلاحیت درکار تھی وہ اسکے پاس نہ تھی۔

شہرکاری

شہرکاری یعنی شہری آبادی میں اضافہ (urbanization) نے بھی دور بعد از جدید کے مسائل میں اضافہ کیا ہے۔ اسکو بھی فیوچر شاک کے عوامل میں شامل کیا جاسکتا ہے۔ دیہی آبادیاں جب شہری آبادیوں میں بدل جاتی ہیں یا دیہاتی جب شہر کی طرف ہجرت کرتے ہیں تو وہ بھی کلچرل شاک کے ساتھ ساتھ فیوچر شاک کا شکار ہوتے ہیں۔ دیہاتوں میں انکی زندگی اتنی تیز رفتار نہیں ہوتی جتنی شہریوں کی۔ پھر دیہاتیوں کے شہر میں آکر آباد ہو جانے

سے شہروں پر مزید بوجھ پڑتا ہے۔ شہر کی غریب آبادیوں میں تیزی سے اضافہ ہوتا رہتا ہے جو شہر کی فضا میں دھواں، شور، تیز روشنیوں کے علاوہ غلاظت اور گندگی کا اضافہ کردیتا ہے اور اسطرح ماحولیاتی آلودگی کا باعث بن جاتا ہے۔ پس جدید دور کے مقابلہ میں قبل از جدید دور تک لوگ خواہ شہر میں رہتے ہوں یا دیہاتوں میں نسبتاً کھلی فضا میں رہتے تھے۔ صنعتی دور اور خصوصاً سپر صنعتی دور میں کھلے مکان شہر میں خصوصاً ناپید ہوتے جارہے ہیں، جبکہ دیہات تیزی سے شہروں میں بدلتے جارہے ہیں۔ گویا دور بعد از جدید میں لوگ کھلی فضا کو ترس رہے ہیں اور شاید آنے والی صدی میں مزید ترسیں گے۔ دس دس پندرہ پندرہ منزلہ عمارتوں میں رہنا ان کا مقدر ہوگا۔ بیشتر کا یہ اب بھی مقدر ہے۔ دیہاتی زندگی کی سادگی اور فطری انداز زندگی اب تقریباً ناپید ہوتا جارہا ہے۔ مصنوعی ذرائع نے زندگی گزارنے کے عمل کو بھی غیر فطری اور مصنوعی بنادیا ہے اور زندگی کے مصنوعی اسالیب نے پائدار اقدار کو دھچکا پہنچایا ہے۔

نسل پرستی

دور بعد از جدید کے دیگر مسائل میں نسلی اور علاقائی بنیادوں پر نااتفاقی اور تشدد بھی شامل ہیں۔ انسان ہمیشہ سے نسل پرست رہا ہے لیکن نسلی غیررواداری کبھی اتنی شدت سے انسان کی تہذیب میں عود نہیں کرسکی تھی جتنی اب۔ تمام دنیا میں نسلی بنیادوں پر لوگ ایک دوسرے کی پرتشدد مخالفت کے لئے تیار نظر آتے ہیں۔ اگلے وقتوں میں نسل پرستی کے باوجود قومیں امن کی خاطر رواداری سے کام لیتی تھیں، کیونکہ جنگوں سے وہ بھی خوفزدہ رہتی تھیں لیکن اب یوں محسوس ہوتا ہے کہ قوموں نے امن کے مقابلہ میں تشدد کو گلے لگا لیا ہے۔ بعد از جدید دور میں انسان جینے کا وہ کونسا ڈھنگ اختیار کرے جو اسے امن و سکون سے ہمکنار کرسکے؟ محبت، رواداری، بھائی چارہ کی تربیت کہاں سے حاصل کرے؟۔

ہجرت

شاید اس غیر رواداری کی ایک وجہ کثیر تعداد میں لوگوں کی اپنے اپنے وطنوں سے

ہجرت ہے۔ ہجرت ایک قدیم سماجی عمل ہے، لیکن بیسویں صدی میں ہجرت نے گویا ایک وبائی صورت اختیار کرلی ہے۔ اقتصادی خوشحالی کے لئے یا اپنے ملکوں میں نسل پرستوں اور قوم پرستوں کے تسلط اور دباؤ سے پریشان ہوکر لوگ ہجرت کرنے لگے ہیں اور اب ہجرت ایک بہت عام طریقہ زندگی بن گیا ہے۔ لیکن مہاجر اور انصار کو باہم محبت کے رشتہ میں جوڑنے والے عوامل ناپید ہوتے جارہے ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ مہاجر اور انصار کے درمیان غصہ، نفرت اور بے زاری انتہا پر ہے اور دور پس جدید کے خدوخال بگڑتے چلے جارہے ہیں۔

تحریک نسواں

عصر حاضر کے خدوخال کی تشکیل میں نسائیت کے رجحان کو شامل کرنا بھی لازم ہوگا۔ مغرب اور مشرق میں عورت ہمیشہ جبرو استبداد اور استحصال کا شکار رہی۔ عورت کی غلامی دنیا سے غلامی کی لعنت ختم ہونے کے بعد بھی برقرار رہی۔ اس پر کئے جانے والے مظالم پر پردہ ڈالنے کے لئے اسے بظاہر خاندان کے ایک فرد مثلاً ماں، بیٹی اور بیوی اور بہن کے باعزت نام دیئے گئے لیکن ہر کردار کو مردوں نے اپنی عزت اور وقار کا مسئلہ بنالیا۔ اسکے حصول کی خاطر اور اسکے نام پر قتل و غارت گری کی گئی اور خود اسے ایک انسان کے بجائے ایک بے جان، بے روح جائداد یا املاک سے زیادہ حیثیت نہ دی گئی۔ وہ ہمیشہ مال سمجھی گئی، ایسے ہی جیسے اگلے وقتوں میں غلام مال ہوتے تھے، یا زمین مال ہوتی ہے۔

لفظ "مال" کی تعبیر نعمت یا رحمت کے حوالے سے کبھی نہ ہوئی بلکہ اس کے برعکس یا وہ خریدوفروخت میں استعمال ہوتی رہی یا باربرداری کے کام آنے لگی اور اس سے بیگار لیا جاتا رہا اسی طرح جیسے گھوڑے گدھے اور اونٹ کبھی "مال" ہوتے تھے اور باربرداری کے کام آتے تھے۔ عصر حاضر میں مغرب میں خاص طور پر، اور مشرق میں بھی کسی حد تک، عورت کی حیثیت میں کچھ فرق آیا ہے۔ بنیادی انسانی حقوق کے مسائل اٹھے تو اس میں عورت کی حیثیت پر بھی نظرثانی ہونی شروع ہوئی۔ خود عورتوں میں برابری کا احساس جاگا۔ انہیں اپنے ساتھ کئے جانے والے مظالم کا کچھ شعور ہوا اور انہوں نے ان مظالم کے

خلاف آواز اٹھائی۔ نتیجہ کے طور پر مغرب اور مشرق میں خواتین کی بے شمار انجمنیں بنیں اور بن رہی ہیں۔ ان کے مسائل پر کانفرنسیں' مذاکرے اور ورکشاپ ہوئے' کتابیں اور مضامین لکھے گئے۔ یہاں تک کہ ۱۹۹۵ء میں اقوام متحدہ کی بیجنگ کانفرنس کا موضوع ہی "عورت کے حقوق اور اسکا معاشرہ میں مقام" تھا۔ دنیا کے مختلف ممالک میں گو عورت مختلف ادوار میں حکمرانی بھی کرچکی ہے' لیکن اس قسم کے اتفاقات گنتی کے ہیں۔ مثلاً انگلستان میں ملکہ الزتبھ اور ملکہ وکٹوریہ۔ فرانس کی ملکہ' یمن میں ملکہ بلقیس (جس کا ذکر قرآن میں بھی ہے)' غیر منقسم ہندوستان میں رضیہ سلطانہ' چاند بی بی' جھانسی کی رانی وغیرہ۔ لیکن دور بعد از جدید سے قبل کہیں بھی عورت جمہوری اداروں کے ذریعہ منتخب ہوکر حکمران نہیں بنی۔ یہ بیسویں صدی کے آخری نصف حصہ ہی کا کرشمہ تھا کہ بھارت میں مسز اندرا گاندھی' سری لنکا میں مسز بندرہ نائکے اور مسز چندریکا' پاکستان میں بے نظیر بھٹو' بنگلہ دیش میں خالدہ ضیا اور حسینہ واجد' ترکی میں تانسو چلو جمہوری عمل سے گزر کر وزراء اعظم کے عہدہ پر فائز ہوئیں۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ مغرب کے مقابلہ میں عورت کو یہ اعلیٰ حیثیت مشرق میں نصیب ہوئی۔ انگلستان میں البتہ مسز تھریچر کی مثال موجود ہے۔ لیکن بحیثیت مجموعی خواتین وزراء اعظم کی تعداد مشرق میں مغرب سے کہیں زیادہ ہے۔ مشرق میں عورت کی اس اعلیٰ حیثیت پر فائز ہونے کی ایک بڑی وجہ دراصل ان قوموں کا شخصیت پرست مزاج ہے۔ جنوبی ایشیا میں شخصیت پرستی کی روایت بہت مضبوط ہے۔ یہاں مختلف سیاسی شخصیتوں کے اقتدار سے اترنے اور خصوصاً قتل ہونے کے بعد عوام اپنے قومی ہیرو کے قریب ترین اعزا کو اس مقام پر بٹھاکر سکون حاصل کرتے ہیں جہاں کبھی قومی ہیرو بیٹھے تھے۔ مذکورہ بالا خواتین کا وزراء اعظم کے منصب پر قیام و انتخاب بھی اس روایت کی ایک کڑی ہے۔

لیکن بہرحال ان خواتین کا وزارت عظمیٰ کے عہدہ پر آنا بیسویں صدی کے اس آخری نصف حصہ کی خصوصیت اور ایک خوش آئند مثال ہے۔ خواتین میں اس کی وجہ سے جوش و ولولہ بڑھا ہے۔ مشرق میں جنوبی ایشیا کی عورتیں جب اپنی ہم جنس کو وزارت عظمیٰ کی کرسی پر بیٹھا دیکھتی ہیں تو ایک لحظہ کے لئے سوچتی ضرور ہیں کہ شاید وہ غلام بننے

کے لئے پیدا نہیں ہوئیں تھیں اور حکومت پر ان کا بھی اس قدر حق ہے جتنا مرد ان کا۔ مشرق میں بحیثیت مجموعی عورت کی حالت بدلے یا نہ بدلے لیکن خواتین حکمرانوں کی یہ چند مثالیں گواہی دیتی ہیں کہ وقت بدل رہا ہے۔ مرد بھی کسی حد تک خواتین کی حکمرانی قبول کرنے کے لے ذہنی طور پر تیار ہورہے ہیں اور عورتیں بھی غلامی کی زنجیریں توڑنے پر آمادہ نظر آتی ہیں۔ مغرب کی عورتوں کے لئے بھی جنوبی ایشیا کی خواتین حکمرانوں کی قائم کردہ روایتیں جوش اور ولولہ پیدا کرنے کے لئے کافی ہیں۔ وہاں کی عورت مشرق کے مقابلہ میں خواہ کتنی ہی آزاد سہی لیکن یہ اونچا مقام وہاں سوائے مسز تھریچر کے کسی کو نصیب نہیں ہوا۔ امریکہ جیسے آزاد ملک میں بھی جہاں عورت سب سے زیادہ آزاد ہے لوگ ابھی تک عورت کی حکمرانی کو ذہنی طور پر قبول کرنے کے لئے تیار نہیں۔ لیکن دیر سویر امریکہ اور دوسرے مغربی ممالک میں بھی ذہنی تبدیلی اور عورت کی حکمرانی کے دروازے کھلتے نظر آتے ہیں۔

بنیادی انسانی حقوق

بنیادی انسانی حقوق کا غلغلہ بھی عصر حاضر کے خدوخال کا اہم حصہ ہے۔ عورتوں، بچوں، بوڑھوں، قیدیوں، بیماروں، سیاسی جبر کے شکار افراد وغیرہ کے حقوق پر تحریکیں شروع ہوچکی ہیں۔ مغرب سے لیکر مشرق تک ہر ملک میں بنیادی انسانی حقوق کے کمیشن قائم ہوگئے ہیں۔ شخصی آزادی کا حصول اس دور کا سب سے اہم مطالبہ ہے۔ بھوک، افلاس، بیکاری، بیماری جیسے مسائل شخصی آزادی کے حصول میں کیونکر حارج ہیں اور ان مسائل کا حل شخصی آزادی کو قربان کئے بنا کیسے تلاش کیا جاسکتا ہے اس پر غوروفکر ہورہا ہے۔ نئی دنیا کے مسائل اور مذاکرات کے ایجنڈے پر بنیادی انسانی حقوق سرفہرست ہیں۔ اقوام متحدہ نے گذشتہ چند سالوں میں مختلف عالمی کانفرنسیں لڑکی کے نام، یا عورت کے نام، یا جہالت کے خلاف جہاد کے نام منسوب کی ہیں۔ اسی طرح جنوبی ایشیا میں سارک اور دوسرے ادارے بنیادی انسانی حقوق پر کانفرنسیں اور مذاکرات کرواتے رہتے ہیں۔ امریکہ اور یورپ میں تو اس قسم کی کانفرنسوں کی بھرمار ہے۔ اس کے باوجود بنیادی انسانی حقوق آج بھی

مجروح ہیں۔ اور بنیادی انسانی حقوق کے نام پر مختلف قومیں اپنے مخالفین پر مظالم بھی کرتی ہیں اور انکی حق تلفی بھی۔ اب بنیادی انسانی حقوق کے ساتھ "احترام آدمیت" بھی ایک قدر بن کر ابھری ہے جس کے معنی پر غور و فکر ہو رہا ہے۔

ماحولیات

دور پس جدید کے مسائل میں ماحولیاتی آلودگی سرفہرست ہے۔ ایٹمی توانائی کے تجربات اور انکے نتیجہ میں تابکار ضائع مادہ' ان دونوں ہی سے صحت عامہ کے لئے شدید خطرہ لاحق ہے۔ پلاسٹک اور سیلوفین' پولی تھین کے تھیلے' بسوں کا دھواں' کارخانوں کا دھواں' اونچی دس بیس منزلہ عمارات' سمندروں میں صنعتی ضائعات کی وجہ سے آلودگی وغیرہ انسانی جان' صحت اور خوشیوں کے قاتل ہیں۔ تیز رفتار گاڑیاں' موٹروں کے تیز ہارن' تیز روشنیاں' نیون سائن' شور' غوغہ' دھماکے وغیرہ اعصاب شکن ہیں۔ شہرکاری (urbanization) کی وجہ سے انسان کی خلوت بری طرح متاثر ہوئی ہے۔ شہروں میں گندے نالے' تاریک گلیاں' ایسبسٹوس اور ٹین کی چھتیں یہ سب انسانی جان کے لئے خطرہ ہیں۔ پرسکون' پرفضا مقامات اب خواب بن کر رہ گئے ہیں۔ کھیلوں کے میدان عنقا ہوگئے ہیں۔ پبلک پارکوں کی جگہ کئی منزلہ عمارات تعمیر ہورہی ہیں۔ پس جدید دور کے مفکرین ماحولیاتی آلودگی سے بہت خوفزدہ ہیں' اور اس کو انسانی تہذیب کا ایک بہت بڑا المیہ قرار دے کر اس کے خلاف آواز اٹھارہے ہیں۔ چنانچہ ماحولیاتی آلودگی کے خلاف جگہ جگہ انجمنیں بن گئی ہیں۔ عالمی اور قومی سطح پر اس موضوع پر مذاکرے ہورہے ہیں۔ اکیسویں صدی میں انسان کو شاید چاند پر جگہ تلاش کرنی پڑے کیونکہ زمین اس پر تنگ ہوتی جارہی ہے۔

انفرادیت

عصر حاضر میں انفرادیت ایک قدر کی حیثیت سے ابھری ہے۔ انیسویں صدی میں سب سے پہلے نیطشے نے عیسائی اخلاقیات اور عقل پر مبنی اخلاقیات پر کاری وار کئے۔ یہ

دونوں قسم کی اخلاقیات نیطشے کے مطابق انسان کو معاشرہ کا غلام بنادیتی ہیں۔ دونوں اخلاقیات آفاقیت کے دعوے کرتی ہیں اور آفاقیت کے نام پر انسان کی شخصی آزادی اور اس کی انفرادیت چھین لیتی ہیں۔ یہ ایک ایسے معاشرہ کو جنم دیتی ہیں جس میں بھیڑ چال کو اخلاقیات کی معراج سمجھا جاتا ہے۔ لذت، خوشی، سعادت یا نفع کو مطمح نظر بناکر اس کے حصول کے لئے کسر نفی، انکسار، دردمندی، محبت، بھائی چارہ کی تعلیم دی جاتی ہے۔ نیطشے کی مطابق عیسائیت کی اخلاقی تعلیمات غلام ذہنیت پیدا کرتی ہیں اور عقل پر مبنی اخلاقیات بھی انسان کی آزادی اور اس کی شخصیت کے مکمل اظہار کے راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ انسان کو حیوان ناطق قرار دے کر ارسطو اور اس کے پیروکاروں نے انسان کے جذبات اور احساسات کو مکمل طور پر کچلنے کا درس دیا جبکہ انسان کی ذات کا سب سے بھرپور اظہار اس کے جذبات اور اس کے ارادہ و خواہشات کے ذریعہ ہوتا ہے۔ انسان کو غلام اخلاقیات (slave morality) کے مقابلہ میں آقائی اخلاقیات (master morality) کی ضرورت ہے۔

آقائی اخلاقیات بندھے ٹکے اخلاقی اصولوں پر چلنے سے تشکیل نہیں پاتی بلکہ اس کے برعکس انسان کی قوت کے اظہار کے ذریعہ ممکن ہے۔

آقائی اخلاقیات کے اظہار کا سب سے موثر پیرا یہ طاقت حاصل کرنے کا ارادہ (will to power) ہے۔ اس قسم کی اخلاقیات خیر و شر سے بالاتر ہوکر صرف قوت کے اظہار کو اہم جانتی ہے۔ انسان بے شمار قوتوں کا حامل ہے جن کے بھرپور اظہار کی ضرورت ہے۔ مرد کامل اپنی قوتوں کے اظہار کی وجہ سے مرد کامل کہلاتا ہے۔ قوت اور آزادی ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں۔ جس کے پاس طاقت ہے اس کے پاس آزادی ہے۔ نیطشے نے طاقت اور آزادی حاصل کرنے کا پیغام دیا جو شخصی اظہار کا سب سے موثر پیرایہ ہے۔

بھیڑ چال کے برخلاف انفرادیت کا اظہار انسان کامل کی سب سے بڑی پہچان ہے۔ نیطشے نے اعلان کیا کہ انسان نے خدا کو قتل کردیا، خدا مرگیا (نعوذ باللہ)۔ نیطشے کی مراد شاید کلیسا کے خدا کی موت سے تھی۔ یعنی وہ یہ کہنا چاہتا تھا کہ انسان کسی شریعت کی پابندی کی وجہ سے بزرگ اور برتر نہیں بنتا بلکہ اپنی تخلیقی قوت کی وجہ سے بزرگی پاتا ہے۔

انسان کو خود کسی خالق کی پرستش کرنے کی بجائے خود خالق بننے کی ضرورت ہے۔

دور پس جدید انفرادیت کا دور ہے۔ مذہبی تکثیریت اور ثقافتی تکثیریت کے ساتھ ساتھ کثرت آرا کا احترام بھی اس دور کی پہچان ہے۔ آزادی اظہار' آزادی افکار' آزادی رائے اور انفرادیت لازم و ملزوم ہیں۔ جب فکر آزاد ہوگی' زبان آزاد ہوگی' احساس آزاد ہوگا تو فرد بھی آزاد ہوگا۔ مغرب میں انفرادیت کی تحریک تو رومانوی دور سے شروع ہوگئی تھی۔ نیطشے نے یہاں خاص طور پر فرد کی آزادی کے اعلان کے لئے "خدا کی موت" کے اعلان کے ساتھ ساتھ ریاست اور جبر پر مبنی معاشرہ کی موت کا بھی اعلان کیا۔ نیطشے کے خیال کے مطابق مذہب' معاشرہ' ریاست اور اخلاقی قوانین فرد کو پابند کرتے ہیں اور اسکی آزاد فکر و احساس کے دشمن ہیں' اسے غلام بناتے ہیں اور غلامانہ طریقہ حیات سکھاتے ہیں اور ان پر کاربند رہنے پر مجبور کرتے ہیں۔ یہ ایسے ادارے تخلیق کرنے میں مدد دیتے ہیں جو فرد کے احساس کو مجروح کردیتے ہیں اس کی سوچ د بچار پر پہرے لگا دیتے ہیں اور اس کے قول و عمل کو منتخب الفاظ اور منتخب اصولوں کی بیڑیاں پہنادیتے ہیں۔ جبکہ درحقیقت انفرادیت کا اظہار انسان کا سب سے بڑا حق ہے۔

انفرادیت کا اثبات' اس کا اظہار' اور اسکا پرچار دور پس جدید کے منشور میں شامل ہے۔ چنانچہ مغرب میں انفرادیت کے اظہار کے نئے نئے طریقے دیکھنے میں آتے ہیں۔ انسان کی انفرادی تخلیقی قوت خصوصی طور پر فنون لطیفہ کے ذریعہ سب سے موثر پیرائے میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مغرب میں دور بعد از جدید میں فنون لطیفہ کی پرورش پر خصوصی زور ہے۔ بیشتر مغربی شاعروں نے اپنی زبانوں کے قدیم اسلوبوں سے کنارہ کشی اختیار کرلی ہے۔ وہ کسی مخصوص ہیئت اور وزن کے قائل نہیں۔ الفاظ کو مختلف قالبوں میں ڈھال کر یہ شاعری میں نئے نئے اندازے کے تجربے کررہے ہیں۔ نثر کے انداز کی نظم اور خود نظم اور نثر میں "شعور کا دھارا" (stream of consciousness) اور اس قسم کے دوسرے پیرائے انفرادیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ ادب میں فحاشی کے ساتھ ساتھ مغلظات کو بھی جائز پیرایہ اظہار تسلیم کیا جاتا ہے۔ مشہور فرانسیسی مفکر "میشیل فوکو (Michel Foucalt) ادب میں مغلظات کے استعمال کو عرصہ تک جائز

بھتا رہا اور عرصہ تک ہر ایسی تحریک کے حق میں رہا جس سے انفرادیت یا آزادی اظہار کا مقصد پورا ہوتا ہو۔ گو بعد میں فوکو کے خیالات کچھ بدلے اور اپنے انٹرویو میں (جس کا حوالہ اس کتاب میں موجود ہے) فوکو نے ادب میں مغلظات کی افادیت کے تصور سے دستبرداری کا اعلان کیا۔

مائکل فوکو آزادی اظہار' افکار و افعال کے حمایت میں ہر کڑوی سے کڑوی گولی نگلنے کو تیار ہے۔ چنانچہ اپنے مختلف انٹرویوز میں اس نے بھی سیاسیات' اخلاقیات' سماجیات کے حوالہ سے آزادی افکار اور انفرادیت کی بھرپور حمایت کی ہے' خاندان اور معاشرہ کے اور دوسرے اداروں کے خلاف بھرپور اعلان جنگ کیا ہے' اور مشرق کے حوالہ سے ہر قسم کی "غلط کاری" کو مغرب کے حوالہ سے نہ صرف "جائز" بلکہ انفرادیت کے اظہار کا موثر طریقہ قرار دیا ہے۔ یہاں تک کہ ہم جنسوں' بچوں اور والدین اور بھائی بہنوں کے ساتھ جنسی روابط کی بھی حمایت کی ہے۔

انفرادیت کے تحفظ کے لئے مغرب میں جگہ جگہ مختلف تحریکیں تشکیل پارہی ہیں اور مختلف انسانی حقوق کے ادارے دن رات نمودار ہورہے ہیں جو سب یک زباں ہوکر انفرادیت کے پرچار میں لگ گئے ہیں۔ انفرادیت کے اظہار کے لئے ہر نئے معاملہ میں کسی ایک فرد کے قدم اٹھانے یا آواز اٹھانے کی دیر ہے اس کے بعد حالت کچھ یوں ہوجاتی کہ ہر کوئی اس کا دعویدار نظر آتا ہے۔ مغرب میں اب ایسے دبستانوں کی کمی نہیں جو آزادی اظہار اور انفرادیت کے ہر نئے پرانے اسلوب کی حمایت کرتے ہیں۔

انفرادیت کے اظہار کے لئے موسیقی خاص طور پر بہت موثر پیرایہ ثابت ہوئی۔ سیاہ فام امریکیوں نے خاص طور پر اس پیرائے سے بہت فائدہ اٹھایا۔ مائیکل جیکسن کو بڑی شہرت حاصل ہوئی۔ اس طرح یہ کلچر اپنی انفرادیت کی وجہ سے نوجوانوں کا مشترکہ کلچر بن گیا۔ پہلے کاؤ بوائے مشہور ہوئے' پھر ٹیڈی بوائے' پھر پنک۔ ان میں سے نوجوانوں کی ہر تحریک اول اول انفرادیت کے اظہار کے لئے تھی پھر چند ہی دنوں میں فیشن بلکہ فیڈ بن گئی۔ ہر نوجوان اس سے وابستگی باعث فخر سمجھنے لگا اور انفرادیت کے جگہ بھیڑ چال نے لے لی۔

اسی طرح رقص کے بھی نئے نئے اسلوب ایجاد ہوئے جن میں سے ہر ایک اپنی

انفرادیت کی وجہ سے توجہ کا مرکز بن گیا اور پھر فیشن یا فیڈ میں مبدل ہونے کی وجہ سے اپنا اثر کھو بیٹھا۔ لیکن غالباً یہ سب انفرادیت کے اظہار کے کاذب (pseudo) اسلوب تھے اسی لئے معاشرہ پر کوئی دیرپا اثر نہ ڈال سکے۔ مارکوزے کے خیال میں یہ یا اس قسم کی کاذب تحریکیں کسی معاشرتی انقلاب کی ضامن نہیں ہوسکتی۔ معاشرتی انقلاب کے لئے سچی تخلیقی انفرادیت کی ضرورت ہے جس کے لئے فنون لطیفہ کے مختلف پیرائے بہت موثر ہیں جو احساسات کے ذریعہ معاشرہ میں مثبت تبدیلی کے لئے راہ ہموار کرتے ہیں اور تنقیدی فکر کو اجاگر کرنے میں بھی مدد دیتے ہیں۔ مصوری' مجسمہ سازی' فوٹوگرافی وغیرہ بھی فن کے دوسرے اسلوب کی طرح معاشرہ میں تبدیلی لانے کی بے پناہ صلاحیت رکھتے ہیں۔ لیکن یہ سب اگر غیر معیاری ہوں تو صرف عوامی ثقافت یعنی پاپولر کلچر کو تشکیل دینے میں مدد دیتے ہیں لیکن اگر معیاری اور گہری سچائی پر مبنی ہوں تو مثبت تبدیلی کے پیغامبر بن جاتے ہیں اور اعلیٰ ثقافت تشکیل دینے میں مددگار ہوتے ہیں۔

مغرب میں انفرادیت صرف ایک معاشرتی قدر ہی نہیں بلکہ ایک اخلاقی قدر بھی ہے۔ نیطشے نے کم از کم یہی پیغام دیا تھا۔ آزاد فکر اور آزاد عمل سے فرد کے وجود کا مکمل اثبات ہوتا ہے' اس کی خودی پوری طرح روبعمل آتی ہے۔ نیطشے کی فکر کو اس کے منطقی نتیجہ پر پہنچانے میں وجودیت پسندوں کا بڑا حصہ ہے۔

ٹالسٹائی (Tolstoy)' دوستوسکی (Dosteovsky)' ژاں پال سارتر (Jean Paul Sartre)' ہائڈیگر (Heidegger)' کامو (Camus)' نے اپنے اپنے اندازہ سے انفرادیت اور آزاد فکر و عمل کے معنی متعین کئے اور اب دور پس جدید میں مارکوزے' اریش فرام' یرگن ہیبرماس' میشل فوکو' ژاک دریدہ انفرادیت اور آزادی کے معنی کا متعین کرنے میں مصروف ہیں۔ ان سب کے افکار میں اختلاف کے باوجود مشترکہ قدر انفرادیت ہی ہے۔

ان مفکرین نے مغرب میں مختلف فکری تحریکوں کو متعارف کیا۔ ادب' فلسفہ' فنون لطیفہ اور سماجیات میں ان تحریکوں نے اپنے اپنے انداز سے اثر ڈالا۔ لیکن یہ سب انفرادیت کو معاشرہ کی بنیادی قدر گردانتے ہیں اور آزادی افکار' اظہار اور عمل کو انفرادیت کے

اظہار کا سب سے موثر نتیجہ مانتے ہیں۔ چنانچہ ساختیت (structuralism) ہو یا رد ساختیت یا رد تشکیلیت (deconstructionism) یا نوتشکیلیت (reconstructionism) وغیرہ انفرادیت کو ایک اعلیٰ قدر کے طور پر متعارف کرواتے ہیں۔ عصر حاضر کی یہ تمام فکری تحریکیں دراصل انفرادیت ہی کے فروغ کے لئے سامنے آئیں۔ یہ سب اپنے اپنے انداز سے معاشرہ کی فرسودہ ساخت کو ڈھا کر اسے نئے سرے سے تعمیر کرنا چاہتے ہیں۔ اہل ساختیت معاشرہ کے قدیم ڈھانچے میں بعض بنیادی قدروں کا اثبات کرتے ہیں جس میں انفرادیت اور آزادی سب سے اہم درجہ رکھتے ہیں۔ رد ساختیت یا رد تشکیلیت کے ہمنوا معاشرہ کے قدیم ڈھانچہ کو گرانے پر اس لئے زور دیتے ہیں کہ ان کے خیال میں اس طرح انسان کی بنیادی قدریں یعنی انفرادیت اور آزادی کے لئے وافر جگہ میسر آئیگی۔ گویا وہ معاشرہ کا ڈھانچہ گرا (deconstruct) کر اسے نئے سرے سے تعمیر (re-construct) کرنا چاہتے ہیں اور انفرادیت اور آزادی کو پنپنے کا موقع دینا چاہتے ہیں۔ مارکوزے ہو یا ہیبرماس' یا ایرش فرام' فوکو ہو یا دریدا انفرادیت کے سب ہی مرید ہیں اور انفرادیت ہی میں نوع انسانی کی نجات ڈھونڈتے ہیں۔

مغرب میں انفرادیت کے اظہار کے لئے لوگ نت نئے طریقے اختیار کرتے ہیں۔ کوئی سپیرا بن کر پوری عمر سانپوں کے ساتھ گزارتا ہے اور اس طرح سانپوں سے نوع انسان کے قدیم مشترکہ خوف کے برخلاف ایک مثال قائم کرتا ہے۔ کوئی بلیاں پالنے میں اپنی مثال آپ بن جاتا ہے۔ کسی کو کتوں سے ایسا عشق ہے کہ خواجہ سگ پرست اسکے سامنے ہیچ' کوئی شیر پالتا ہے اور اسکے ساتھ بے خوف گزر بسر کرتا ہے۔ کسی کو بھالو سے ایسا عشق کہ مجنون بھی اسکے سامنے مات کھا جائے اور کسی کو چڑیوں سے ایسا پیار کہ پورے گھر میں انکی چہچہاہٹ کے سوا کچھ سنائی نہ دے۔

اس طرح لوگ عیسائیت یا یہودیت سے کنارہ کشی اختیار کرکے طرح طرح کے غیر عقلی مذاہب یا کلٹ (cults) سے اپنی وابستگی میں فخر محسوس کرتے ہیں۔ ہندومت نے گزشتہ چند سالوں تک مغرب میں بڑا نام پیدا کیا کیونکہ مختلف دیوی دیوتاؤں کی پرستش کا خیال اہل مغرب کے انفرادیت پسندوں کو بہت بھایا۔ ان دیوی دیوتاؤں کی پرستش میں انہیں

عیسائیت یا یہودیت کے بندھے ٹکے مذہبی تصورات' رسومات اور عبادات کے برخلاف عبادت اور ریاضت میں ذاتی انتخاب کی بہت گنجائش نظر آتی تھی۔ لہٰذا' ہندومت کے دیوی دیوتا یہاں بہت مقبول ہوئے۔ یہاں تک کہ امریکہ میں بھگوان راج نیش نامی ایک نام نہاد ہندو اوتار نے بڑا نام پیدا کیا۔ لوگ جوق در جوق اس پر ایمان لاکر اپنی "عاقبت سنوارنے" لگے۔ یہاں تک کہ امریکی حکومت کو اس کے فراڈ کا پول کھولنا پڑا اور اسے ملک بدر کرنا لازم ہوگیا۔

انفرادیت کے اظہار میں ایک دوسرے پہ بازی لے جانے کی کوشش میں یہ لوگ بعض بہت اچھے اور دلچسپ کام بھی کرتے ہیں۔ مثلاً ان میں بعض لوگ اپنے آپ کو سائنس تحقیق کی نذر کردیتے ہیں۔ تحقیق کرنے والے ڈاکٹر کو اجازت ہے کہ ان کے جسم پر جس طرح چاہے تجربات کرے خواہ اسکے نتیجہ میں ان کو کتنی ہی خوفناک یا دردناک بیماری نہ ہوجائے' لیکن یہ اپنے فیصلے پر اٹل رہتے ہیں۔ اس طرح بعض دوسرے کارخیر کے لئے بھی یہ اپنی زندگی تج دیتے ہیں مثلاً مدر ٹریسا یا ڈاکٹر فاؤ نے اپنے آپ کو مریضوں کی خدمت کے لئے مختص کردیا۔ اس طرح بعض رضاکار جیل میں مجرموں کی بہتری کے لئے اپنی ذات کو وقف کردیتے ہیں۔ ایک خاتون کو میں نے قریب المرگ لوگوں کی خدمت سے سکون حاصل کرتے دیکھا۔ وہ ہسپتال میں رات کو ایسے لوگوں کی خدمت کرتی تھی جو صرف چند گھنٹوں کے مہمان ہوں۔ ایک اور خاتون ایک ایسے کلب کے لئے بلا معاوضہ کھانا پکاکر لے جاتی تھی جہاں کم حیثیت کی مطلقہ عورتیں اور مرد تفریح کی تلاش میں آتے تھے یا ایسے لوگ آتے تھے جو اچھے اور بڑے ریستورانوں میں کھانا کھانے کی حیثیت نہ رکھتے ہوں' تاہم کسی ریستوران یا کلب میں بیٹھ کر کچھ دیر گزارنے کے خواہشمند ہوں۔ یہ خاتون اور انکا شوہر جو خود اعلیٰ حیثیت کے مالک تھے ہفتہ میں ایک بار اس مخصوص کلب کا چکر کاٹنے والے غریبوں کی بلا معاوضہ بحیثیت بیرے خدمت انجام دیتے تھے۔ میرے استفسار پر انہوں نے بتایا کہ معاشرہ کے یہ اندر سے دکھی افراد اعلیٰ ریستورانوں اور کلبوں میں جاکر وقت گزارنے کی حیثیت نہیں رکھتے۔ لہٰذا یہ دونوں میاں بیوی انکو وقت گزاری کا یہ موقع بلا معاوضہ فراہم کرتے ہیں اور بہت ہی کم قیمت پر ان کو اعلیٰ کھانا بہم پہنچاتے ہیں۔ اسی طرح

وہاں ایسے سماجی کارکنوں یا رضاکاروں کی بھی کمی نہیں جو بلا معاوضہ جسمانی اور ذہنی طور پر بوڑھے اور تھکے ہوئے افراد کے ساتھ وقت گزارتے ہیں۔ بعض رضاکار ہسپتالوں میں رات کو کام کرتے ہیں۔ بعض کلیسا کی عمارتوں کے غسلخانے دھوتے ہیں۔ بعض اسکول کی عمارتوں کی صفائی کرتے ہیں۔ بعض راستے سے کوڑا کرکٹ اٹھاتے ہیں اور بعض جمنازیم میں کھیل کا تماشہ دیکھنے آنے والوں کو کم قیمت میں کوکاکولا اور ہیمبرگر بہم پہنچاتے ہیں تاکہ تفریح کے ان مستحق افراد کی مالی حیثیت پر بار نہ پڑے اور وہ بلا جھجک تفریح کی تلاش میں کم از کم کھیلوں کے میدان تک پہنچ سکیں۔

بعض بوڑھی عورتیں مفت دستکاری سکھاتی ہیں' بعض مفت رقص کی تربیت دیتی ہیں۔ بعض مفت موسیقی کی تربیت دیتی ہیں' بعض مرد اور عورتیں پبلک پارکوں میں مفت باغبانی کرتے ہیں۔ بعض لوگ بلا معاوضہ پھولوں کی سجاوٹ کے طریقے سکھاتے ہیں یا بلا معاوضہ کمیونٹی سینٹرز میں باورچی کے فرائض انجام دیتے ہیں۔ مشرق کا مزاج اگر کچھ یوں ہے کہ جتنے منہ اتنی باتیں تو مغرب کا مزاج کچھ یوں کہ جتنے ذہن اتنے ہی پیراہن۔ اور اگر کوئی انہیں ٹوکے تو جواب یوں ملے

تجھے کیوں فکر ہے اے گل' دل صد چاک بلبل کی؟
تو اپنے پیرہن کے چاک کو پہلے رفو کر لے

پس جدید دور کے مبصرین و مفکرین

آزاد جمہوریت ۔ فرانسس فوکویاما •

دور بعد از جدید لبرل ڈیموکریسی کے پرچار کا دور ہے۔ تمام مغربی دنیا آزاد جمہوریت کے سیاسی نقطہ نظر کی پہلے ہی قائل ہے اور ان کے یہاں آزاد جمہوریت مثالی طور پر نہ سہی لیکن عملی اعتبار سے کسی نہ کسی انداز میں قائم ہے۔ دوسری اور تیسری دنیا بھی آزاد جمہوریت کو لائحہ عمل کے طور پر اختیار کرنے کی کوششوں میں ہے۔ آج کے دور میں جمہوریت کے علاوہ کسی بھی دوسرے سیاسی نظام کا نام لینا گناہ ہے۔ قومیں جمہوریت کے نام پر اپنے اپنے مسائل اقوام متحدہ' سیکورٹی کونسل اور دیگر بین الاقوامی تنظیموں کے سامنے لاتی ہیں اور جمہوریت کے نام پر اپنا دفاع کرتی ہیں۔ جمہوریت دور بعد از جدید میں سیاسی "وحدہ لاشریک" کی یا پھر ایک ایسے بت کی حیثیت اختیار کرتی جارہی ہے جس کے پجاریوں میں دن بدن اضافہ ہوتا جارہا ہے سرد جنگ کے خاتمہ کے بعد جب سوویت یونین کی ریاستیں وجود میں آئیں اور اس کی ایک سپرپاور کی حیثیت ختم ہوئی تو امریکی اور مغربی قوموں نے اسے لبرل ڈیموکریسی کی فتح قرار دیا۔ اور "حق و باطل" کی اس جنگ میں آزاد جمہوریت کو "حق" اور اشتراکیت کو "باطل" قرار دیا اور اس حق کی فتح کا بھرپور جشن منایا اور فرانسس فوکویاما (Francis Fukuyama) کی کتاب تاریخ کا اختتام (The End of History) شائع ہوئی۔

فوکویاما نے دعویٰ کیا کہ آزاد جمہوریت کی فتح کے بعد تاریخ کا سفر ختم ہوا۔ بالفاظ دیگر اب امریکی اور مغربی قوموں کے سامنے کوئی اور خطرہ نہیں۔ لبرل ڈیموکریسی اور آزاد منڈی کی معیشت کی اشتراکیت سے جنگ تھی۔ کارل مارکس کے نظریہ اشتراکیت کو بقول

فوکویاما شکست فاش ہوئی۔ "حق" غالب آگیا "باطل" مٹ گیا۔ اب دنیا میں سوائے فروعی اختلافات کے کوئی نظریاتی اختلاف نہیں۔ اب دنیا بہت جلد آزاد جمہوریت اور آزاد منڈی کی معیشت کے خواب کی تکمیل دیکھے گی۔ گویا دور بعد از جدید اس کے نزدیک نظریاتی طور پر ایک فیصلہ کن دور ثابت ہوا ہے۔ نظریاتی اختلافات مٹ چکے ہیں اور اب دنیا صحیح معنوں میں ایک عالمی دہ بنتی جارہی ہے۔ اب دنیا کو کسی نئے سیاسی نظریات اور اقدار کی ضرورت نہیں۔ اب نئی دنیا میں آزاد معیشت کے ذریعہ غربت و افلاس کو صفحہ ہستی سے مٹانے کے امکانات پیدا ہوگئے ہیں۔ اب تاریخ کوئی نئی کروٹ لے تو اور بات ہے ورنہ انسانی تاریخ اور تہذیب کا تین ہزار سالہ دور اپنے اختتام کو پہنچا۔

فوکومایا کی یہ کتاب اور اسکا یہ نظریہ آج کے عمرانیات اور سیاسیات کے ماہرین کو دعوت فکر دے رہا ہے۔

تہذیبوں کا تصادم: سیموئل ہنٹنگٹن

جہاں پس جدیدیت کے خدوخال دنیا کا بحیثیت ایک عالمی دہ نقشہ کھینچتے ہیں وہاں بعض سیاسی تجزیہ نگاروں کے نزدیک نئی دنیا ہرگز کسی ایک تہذیب خصوصاً امریکی اور یورپی تہذیب کی جانب بڑھتی نظر نہیں آرہی۔ بلکہ اس کے برعکس سیمول ہنٹنگٹن کا خیال ہے کہ تہذیبوں کا ٹکراؤ اس صدی میں اور خصوصاً ان آخری چند عشروں میں انتہا کو پہنچ گیا ہے۔ مختلف قومیں اور تہذیبیں نہ صرف اپنی شناخت برقرار رکھنا چاہتی ہیں بلکہ دوسری تہذیبوں کے سامنے اپنی شناخت کرواکر اس کے پھیلاؤ پر اصرار کرنا چاہتی ہیں۔

چنانچہ ہنٹنگٹن کا خیال ہے کہ نئی صدی کا استقبال تہذیبوں کے ٹکراؤ (clash of civilizations) کے ذریعہ ہوگا۔ مغربی' امریکی اور یورپی قوموں کی اقتصادی برتری اپنی جگہ' ان کی ٹکنالوجی اور فوجی طاقت میں برتری بھی مسلم' اور انکا دنیا میں لبرل ڈیموکریسی کے منصوبہ کا فروغ اور ایک نظم عالم بنانے کا خواب بھی تسلیم' لیکن دنیا کی دیگر تہذیبیں بہت جلد مغرب کو اپنی تہذیبی شناخت کے ذریعہ مات دینے کی کوششوں میں فعال دکھائی دیں گی۔ ہنٹنگٹن کا خیال ہے کہ صرف اقتصادیات میں قوموں کے مسائل کا

پوشیدہ حل نہیں' اور نہ ہی محض ٹکنالوجی کی بنیاد پر کوئی سپر پاور مثلاً امریکہ اور اسکے حلیف دوسری مغربی قومیں بہت عرصہ تک اپنی مرضی دوسری قوموں پر مسلط کرسکتی ہیں۔ قوموں کے درمیان معاشرتی قدروں' مذہبی روایتوں' اخلاقی اصولوں اور ثقافتی رویوں کا بہت واضح فرق ہوتا ہے اور قومیں انہیں حوالوں سے اپنی شناخت کرتی ہیں اور ان پر فخر کرتی ہیں اور انکی پرورش کے لئے کوششیں کرتی ہیں۔ تہذیب کے فرق کی بنیادیں بہت گہری ہیں۔ جبکہ اقتصادیات' ٹکنالوجی اور سیاسی نظریات نسبتاً سطحی حیثیت رکھتے ہیں۔ امریکہ اور اس کی حلیف مغربی قومیں سمجھتی ہیں کہ ان کے لبرل' ڈیموکریسی اور اقتصادی خوشحالی کے نظریات دوسری قوموں کو بھی اتنے ہی دلفریب دکھائی دیتے ہیں جتنے خود ان مغربی قوموں کو' لہٰذا بنیادی انسانی حقوق' نسائیت' مذہب کی ذاتی حیثیت' فرد کی آزادی اور انفرادیت وغیرہ کو دوسری قومیں بھی اعلیٰ قدریں جان کر ان کو اپنانے کی ان ہی کی طرح خواہش مند ہوں گی۔ ہنٹنگٹن کہتا ہے کہ یہ سب خام خیالی ہے۔ مشرقی' افریقی اور دیگر قوموں کے اپنے اپنے مزاج ہیں۔ جاپانی قوم اقتصادیات اور ٹکنالوجی میں مغرب کی ہم پلہ ہے لیکن مزاج میں ان سے بہت مختلف ہے۔ اسی طرح چینی' افریقی اور مسلمان قومیں اپنے مختلف مزاج اور مختلف تہذیبی رویوں کے معاملہ میں اپنے آپ کو مغرب کا دست نگر نہیں بلکہ بیشتر ان سے افضل سمجھتی ہیں۔ امریکہ اور مغربی قوموں کو اب اس خواب سے بیدار ہوجانا چاہیئے کہ ان کے عطا کردہ اقدار کو اپنانے کے لئے مشرقی' افریقی اور چینی اور مسلمان قومیں ذہنی طور پر محض اس لئے تیار ہیں کہ وہ مغرب کی اقتصادیات اور اسکی ٹکنالوجی سے استفادہ کررہی ہیں۔

ہنٹنگٹن نئی صدی کے لئے یہ پیش گوئی کرتا ہے کہ سرد جنگ کے بعد' جس میں سوویت روس بحیثیت ایک سپرپاور کے امریکہ کے برخلاف اپنا توازن گر کردار برقرار نہ رکھ سکا اور تحلیل ہوکر کئی ریاستوں میں منقسم ہوگیا' اب امریکہ اور مغربی قوموں کے دوسرے حریف اسلامی دنیا اور کنفیوشس کی دنیا کی تہذیبیں ہیں۔ بقول ہنٹنگٹن ایک نیا تہذیبی بلاک وجود میں آرہا ہے جس کو وہ اسلامی کنفیوشین (Islamic-Confucian) بلاک کا نام دیتا ہے۔ یہ بلاک اسکے خیال میں آئندہ صدی میں امریکہ و مغربی تہذیب سے ٹکرائے گا اور تہذیبوں کا یہ ٹکراؤ آنے والی صدی میں بہت بامعنی ہوجائے گا۔ اس ٹکراؤ کو محض

اقتصادیات یا ٹکنالوجی کی بنیاد پر نظرانداز نہ کیا جاسکے گا۔ چنانچہ ہنٹنگٹن اپنے ہم وطن امریکیوں کو یہ مشورہ دیتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو اس ٹکراؤ سے نمٹنے کے لئے تیار کریں۔ انہیں چاہئے کہ وہ مغربی دنیا میں اپنے حلیف بڑھائیں اور مشرق اور مغرب کے سنگم پر جو بھی قومیں ان کی اقدار کے قریب تر ہیں ان سے رابطے بڑھائیں اور انکو اپنے بلاک میں شامل کرنے کی کوشش کریں تاکہ محض اقتصادی طور پر یا فوجی طاقت کے ذریعہ ہی نہیں بلکہ تہذیبی طور پر بھی اسلامی و کنفیوشی تہذیب کا مقابلہ کرنے کے قابل ہوسکیں۔

ہنٹنگٹن اپنے ایک دوسرے مضمون "If Not Civilizations What" میں اپنے نظریہ تہذیب کے ٹکراؤ پر تنقید کے جواب میں ایشیا و افریقہ سے مذہبی بنیاد پرستی کی کئی مثالیں سامنے لاتا ہے۔

مثلاً ہندوستان میں سیکولرازم کے دعوے کے باوجود مذہبی بنیاد پرستی زوروں پر ہے اور بابری مسجد کے واقعہ سے لیکر آج تک مذہبی بنیاد پرست مسلمان اقلیت کی جانب دن بدن زیادہ غیررواداری کا مظاہرہ کررہے ہیں۔ اس طرح مسلم ممالک میں بھی مذہبی بنیاد پرستی کا احیا ہوا ہے۔ سیاسیات میں بھی یہاں مذہب اہم مقام رکھتا ہے۔ عیسائی قومیں بھی مذہب کی بنیاد پر ایک دوسرے کی مدد کررہی ہیں۔ سرب (Serb) اور کروٹ (Croat) کی مدد کرنے کی خاطر بوسنیا کے مسلمانوں کے خلاف عیسائی مغرب نے ہر طرح کی قدغن لگائی تھی۔ یہی حال دوسرے ممالک میں ہے۔ بعض واقعات اگر ہنٹنگٹن کے تہذیبی تصادم کے نمونے (civilization clash paradigm) پر پورے نہیں اترتے مثلاً فلسطین اور اسرائیل کے درمیان سمجھوتا جو یاسر عرفات کے ذریعہ ہوا تو ان کی وجوہ کچھ اور ہیں۔ ممکن ہے اس قسم کے سمجھوتے دیرپا ثابت نہ ہوں۔ واقعی یہ سمجھوتا دیرپا ثابت نہیں ہوا۔ اسرائیل نے القدس میں نئی بستیاں آباد کرنے کا جو نیا سلسلہ شروع کیا ہے اس سے معاہدہ کی خلاف ورزی بھی ہوتی ہے اور عرب اسرائیل تناؤ پھر بڑھ گیا ہے۔ ہنٹنگٹن نے اپنی ۱۹۹۳ء کے اس مضمون میں اس کی پیش گوئی کی تھی۔

ہنٹنگٹن کا خیال ہے کہ نئی دنیا میں جنگ کی بنیاد اب اقتصادیات اور سیاسی نظریات نہیں بنیں گے، بلکہ تہذیب کا ٹکراؤ عالمی سطح پر جنگ کا سب سے بڑا سبب بن جائیگا۔ یہ

سمجھنا ایک خام خیالی ہے کہ لبرل ڈیموکریسی کی فتح سے تاریخ کا سفر ختم ہوا۔ اب جدید دنیا کو ایک نئے چیلنج کا سامنا ہے اور وہ ہے تہذیبوں کا تصادم۔

ہنٹنگٹن کے تہذیب کے تصادم کے نمونہ پر بہت بحث تکرار ہوئی ہے۔ کئی سیاسی تجزیہ نگاروں نے اس نظریہ کی مخالفت میں مضامین لکھے۔ فواد عجمی نے اس نظریہ کو ایک خام خیالی قرار دیا۔ وہ Foreign Affairs نامی جریدہ میں شائع ہونے والے مضمون "The Summoning" میں کہتا ہے کہ تہذیبیں ریاستوں کی تشکیل کی ذمہ دار نہیں ہوتیں بلکہ ریاستیں (states) اپنی طاقت کے بل بوتے پر تہذیبیں تشکیل دیتی ہیں۔ اسلامی کنفیوشش بلاک کے تشکیل کے جس خوف کا اظہار ہنٹنگٹن نے کیا ہے وہ بھی عجمی کے نزدیک بے بنیاد ہے۔ وقتی مصلحتوں کے تحت مختلف اسلامی اور کنفیوشی قوموں کے چھوٹے موٹے میثاقوں کو بلاک کا نام نہیں دیا جاسکتا ہے۔ اسلامی دنیا بھی اقتصادی خوشحالی کی دوڑ میں دنیا کے دوسرے ممالک کے ساتھ شامل ہے اور وہ درجہ بہ درجہ جدید ہورہی ہیں۔ مذہبی بنیاد پرستی کاغلغلہ ایک وقتی تاثر ہے۔ مسلم دنیا کے تعلیم یافتہ متوسط طبقوں سے تعلق رکھنے والے افراد کبھی بھی بنیاد پرستی کی حمایت نہیں کریں گے۔ قوموں کی سوچوں کو سمت عطا کرنے میں تعلیم یافتہ اور متوسط طبقہ کے لوگ پیش پیش ہوتے ہیں۔ لہٰذا عجمی کا خیال ہے کہ مغرب کی لبرل ڈیموکریسی اور اس کے سرمایہ دارانہ نظام سے اسلامی دنیا کی کنارہ کشی کا فی الحال کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا اور ہنٹنگٹن کا تجزیہ انتہائی سطحی ہے اور نئی صدی میں تہذیبوں کے تصادم کا کوئی خطرہ نہیں۔ عجمی کے مضمون سے یہ اقتباس عجمی کے نظریہ کو سمجھنے کے لئے کافی ہے۔

> "ہم یقیناً ایک نئی دنیا میں داخل ہوگئے ہیں۔ لیکن یہ ایسی دنیا نہیں جہاں تہذیبوں کا قانون چلتا ہو۔ تہذیبیں اور تہذیبوں سے وابستہ وفاداریاں برقرار ہیں۔ اور یہ وابستگی کافی حد تک ثبات رکھتی ہیں۔ لیکن یہ بات بالکل واضح ہے کہ تہذیبیں ریاستوں کو کنٹرول نہیں کرتی ہیں۔ ریاستیں خونی رشتوں سے جب ضرورت پڑی چشم پوشی کرلیتی ہیں اور ایمان اور برادری کا خیال اس وقت آتا ہے جب ان کے

ذریعہ ان ریاستوں کا مفاد پورا ہوتا ہے" (انگریزی سے اردو ترجمہ راقم الحروف .p-9)

ایک دوسرا سیاسی تجزیہ نگار کشور محبوبانی (Kishore Mahbubani) بھی ہنٹنگٹن کے تہذیبوں کے تصادم کی پیش گوئی کو غیرحقیقت پسندانہ سمجھتا ہے۔ اسلام سے خطرہ کو وہ امریکہ اور مغربی قوموں کا ذہنی فتور (paranoia) قرار دیتا ہے۔ اسلامی دنیا تو محبوبانی کے خیال میں داخلی نااتفاقی کی وجہ سے دن بدن کمزور ہوتی جارہی ہے اور بوسنیا، آذربائیجان، عراق، فلسطین ہر جگہ ناکامی کا منہ دیکھ رہی ہے۔ ان میں بھلا اتنی سکت کہاں کہ متحد ہو کر ایک قوت بن جائیں۔ مغرب اپنے ذہنی فتور کی وجہ سے اسلامی دنیا کی صورتحال کو خراب کرنے کے لئے دن بدن نئے منصوبے بنارہا ہے۔ اور دوہرے معیار (double standard) برت رہا ہے۔ بوسنیا کے مسلمانوں پر قیامت ٹوٹنے کا اسے افسوس نہیں۔ لیکن عیسائی دنیا میں ذرہ سے خون خرابے پر وہ واویلا کرتا ہے۔ چین کے جانب بھی اسکا رویہ ایسا ہی ہے۔ ماؤزے تنگ کے ثقافتی انقلاب کی تو حمایت کی اور اس دور کی زیادتیوں سے چشم پوشی بھی کی لیکن Deng Xiaoping کے بے ضرر دور کا مخالف رہا۔

محبوبانی کا خیال ہے کہ مغرب دراصل اسلامی کنفیوشی دنیا کے خطرہ کا ڈھونڈورا پیٹ کر اپنے مقاصد حاصل کرنا چاہتا ہے ورنہ درحقیقت مغرب کے تنزل کی وجہ اس کی اپنے اقدار ہیں جن میں لبرل ڈیموکریسی اور انفرادیت پیش پیش ہیں۔ انہیں اقدار کے بے جا اور مبالغہ آمیز اظہار نے خاندانی نظام کو تباہ کیا اور جرم اور منشیات اور دیگر برائیوں کو ہوا دی۔ مغرب کا سماجی نظام داخلی کمزوریوں سے بھرپور ہے اور اپنے آپ کو بچانے کے لئے اسے انہی کمزوریوں پر توجہ دینے کی ضرورت ہے۔ (دیکھئے کشور محبوبانی کا مضمون
"The Dangers of Decadence: What
the East Can Teach the West"
Foreign Affairs. Vol 72. No 4. pp 10 - 14

اسی طرح James Dall Davidson اور Lord William Reesmogg

اپنی کتاب (The Great Reckoning London, 1992) میں واضح طور پر اشتراکیت کی شکست کے بعد اسلام کو مغربی دنیا کا سب سے بڑا دشمن قرار دیتے ہیں۔ ساتویں باب کا عنوان "Muhammad Replaces Marx" ("مارکس کہ بجائے محمد") ہے۔ اس مضمون سے ذیل کا اقتباس مسلم دنیا کہ لئے بھی لمحہ فکریہ ہے:۔

> ہمیں توقع ہے کہ مغربی معاشرہ کی تشویش کہ اسلام اس کے لئے ایک دفعہ پھر چیلنج بن کر سامنے آیا ہے آئندہ عشرہ کی خبروں میں موثر کردار ادا کرے گی۔ محمد کے پیروکار رات کی تاریکی میں مارکس سے آگے نکل گئے۔ مارکسزم موت کی آغوش میں چلا گیا۔ مارکس نہ صرف ایک کاذب رسول ثابت ہوا بلکہ اسکو دیگر عام سیکولر رسولوں کی طرح بہت مختصر عرصہ نصیب ہوا۔ جبکہ اسلام کے معاملہ میں تاریخ صدیوں پر محیط ہے۔ اسلام اب دوبارہ متحرک ہوگیا ہے۔ یہ مغرب کے لئے اس طرح خطرہ بنتا جارہا ہے۔ اور اقتصادی انتشار کا بھی اسی طرح باعث ہوسکتا ہے جیساکہ سویت سلطنت جو ایک ٹھوس حقیقت تھی۔۔۔۔ (p.183)

معنی اور قدروں کی اضافیت - ژاک دریدا (Jaques Derrida)۔ پس ساختیت اور ردتعمیریت

دور پس جدید تہذیب کے حوالہ سے ایک ایسا دور ہے جس میں تہذیب کی پر شکوہ عمارت اپنے نقطہ عروج پر پہنچنے کے بعد خود ہی تتر بتر ہوکر خس و خاشاک کی طرح بہہ گئی۔ عقلی تہذیب سے محبت کرنے والے دور روشن خیالی کو بعض ناقابل تبدیل و ناقابل شکست اقدار اور معانی پر استوار سمجھتے تھے۔ لیکن دور پس جدید معانی' اقدار اور حقائق و ذات کے ثبات پر تنقید کا دور ہے۔ اس دور کے بیشتر فلسفیوں کے مطابق کسی چیز کو بھی ثبات نہیں۔ معانی و اقدار کی کوئی بنیاد نہیں۔ تہذیب و معاشرہ کا کوئی ناقابل شکست ڈھانچہ نہیں۔ کائنات و حقیقت کی کوئی مابعدالطبیعاتی ساخت نہیں۔ ہر چیز' ہر قدر اور ہر معنی اضافی ہے۔

زبان میں ہر نشان ہر علامت، ہر سمبل بے قاعدہ (arbitrary) ہے۔ اس نقطہ نظر کو سب سے زیادہ پرزور انداز میں پیش کرنے والا الجزائر کا فرانسیسی فلسفی، ادبی نقاد ژاک دریدہ (Jacques Derrida) ہے اور اس کے ہم خیال رفقا کا مکتب فکر پس ساختیت post-structuralism یا روتعمیریت (deconstructionism) کہلاتا ہے۔

ژاک دریدہ گو بنیادی طور پر ادبی تنقید سے وابستہ ہے لیکن اس کے ادبی تنقیدی افکار فلسفہ کی دو ہزار سال کی پروردہ عقلیت کی روایت پر یلغار ہے۔ مغربی تہذیب کی عمارت دو ہزار سال سے عقلیت پر استوار ہے اور دور روشن خیالی اس عقلی تہذیب کا نقطہ عروج سمجھا جاتا ہے۔ ژاک دریدہ اس عقلی تہذیب کو سب سے پہلے نشانہ بناتا ہے لیکن یہ سب کچھ وہ زبان اور ادبی تنقید کے حوالہ سے کرتا ہے۔

تاہم اس کے خیالات فلسفہ پر بھی دور ازکار اثرات چھوڑتے ہیں۔ اور وہ خود بھی بعض قدیم فلسفیانہ روایات مثلاً وجود کی مابعدالطبیاتی حیثیت (metaphysics of presence) اور عقلی مرکزیت (logo-centericism) کی پرزور مخالفت کرتا ہے۔ اول الذکر روایت ڈیکارٹ سے چلی تھی جس کا قول تھا کہ "میں ہوں کیونکہ میں سوچتا ہوں"۔ بالفاظ دیگر دنیا کی ہر شے کی حتمی حیثیت سے انکار کے باوجود میں اپنے وجود سے انکار نہیں کرسکتا کیونکہ میرے انکار میں بھی میرے وجود کا اقرار پنہاں ہے یعنی "اندیشم پس ہستم" ("I think therefore I am")۔ ڈیکارٹ کی یہ روایت فلسفہ وجود کی مابعدالطبیات کی بنیاد ہے۔ ژاک دریدہ چونکہ ہر قسم کے ثبات، حتمیت اور قطعیت کا انکاری ہے لہذا سب سے پہلے وہ ڈیکارٹ کے پروردہ اسی روایت کو نشانہ بناتا ہے اور اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ خود "میرا وجود" بھی یا کسی بھی ذی عقل یا ذی حس کا وجود کوئی قطعی معنی یا حقیقت نہیں رکھتا۔

اسی طرح ژاک دریدہ عقل مرکزیت سے بھی انکار کرتا ہے۔ نہ کوئی عقل کل ہے، اور نہ ہی عقل کسی پائیدار یا قطعی مابعدالطبیاتی حقیقت کا نام ہے، اور نہ کائنات یا کائنات کا کوئی جز مثلاً انسان کسی عقل مرکزیت کے دائرہ میں محصور ہے۔

ژاک دریدہ ان مابعدالطبیاتی روایات بلکہ خود مابعدالطبیاتی فکر کو نشانہ بنانے کے

لئے زبان کا سہارا لیتا ہے۔ اور زبان کے حوالہ سے اس پر بہت کاری ضرب لگاتا ہے۔

ژاک دریدہ الفاظ کے قطعی اور حتمی معانی کا انکاری ہے۔ وہ لسانیات کی حوالہ سے سوسر (Saussure) پر سب سے موثر تنقید کرتا ہے۔ وہ signifier اور signified کے روایتی فرق کو نہیں مانتا' جس کے مطابق لفظ signifier کسی شے یا حقیقت کے معنی کی علامت ہے اور معنی کا حقیقی وجود ہے۔ جبکہ علامت کوئی بھی من مانا لفظ ہو سکتا ہے۔ دریدا کے مطابق کوئی لفظ یا علامت (signifier) کسی مقررہ شے (signified) کے معنی بیان نہیں کرتا کیونکہ کسی مقررشے کا حتمی وجود نہیں۔ ہر لفظ کے معنی جملے میں منسلکہ الفاظ کے سہارے متعین کئے جاتے ہیں۔ ایک بھی نئے لفظ کا اضافہ یا تفریق پورے جملے کے معنی بدل دیتا ہے۔ معانی نہ الفاظ میں ہیں نہ جملوں میں۔ یہ کہیں نہیں اور ان کی کوئی بنیاد یا ساخت نہیں۔ دریدہ اس امر کی وضاحت کے لئے differ اور defer کی اصطلاحات استعمال کرتا ہے۔ جملہ میں کوئی بھی لفظ معنی کا مکمل طور پر متحمل نہیں لہٰذا وہ جملہ میں دوسرے منسلک لفظ یا الفاظ تک معنی کو ملتوی (defer) کردیتا ہے اور اس طرح معنی یا معانی مختلف الفاظ کے سہارے اپنی سمت کا تعین کرتے ہیں۔ ان میں سیاق کے حساب سے تبدیلی ہوتی رہتی ہے اور یہ غیر حتمی ہوتے ہیں۔ اب چونکہ الفاظ اور جملے بے معنی ہیں لہٰذا ان سے وابستہ اقدار بھی بے معنی ہیں لہٰذا اقدار کو قطعی اور لازم سمجھنے کا کوئی جواز نہیں۔ چنانچہ انسان کو اقدار اور روایات کے گورکھ دھندے سے آزاد ہوجانے کی ضرورت ہے۔

اقدار کی اہمیت جتانے کے لیے ہر زبان میں متضاد الفاظ ملتے ہیں جسکو وہ (binary opposites) کہتا ہے۔ ان متضاد الفاظ کے ذریعہ یہ باور کرانے کی کوشش کی جاتی ہے کہ ان میں سے ایک کا درجہ بنیادی ہے اور دوسرا لفظ اس کی نفی ہے۔ مثلاً حق و باطل' خیر و شر' امن و جنگ' سفید و سیاہ' سچ اور جھوٹ' حسن و قباحت' صحت اور بیماری' پاکی اور گندگی' تقریر و تحریر۔ دریدہ کے مطابق ان میں سے کوئی بھی لفظ بنیادی اور دوسرا ثانوی نہیں' بلکہ چونکہ کوئی بھی لفظ کسی بھی معنی کا متحمل نہیں لہٰذا دوسرے لفظ کا سہارا لیتا ہے۔ اس طرح الفاظ ایک دوسرے کے سہارے چلتے ہیں۔

دریدا خاص طور پر تقریر و تحریر کے فرق کو بھی اس انداز سے نہیں مانتا جیساکہ رائج

ہے۔ تقریر (speech) کو عام طور پر تحریر (writing) پر فوقیت دی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ تقریر میں معنی بے ساختہ نکلتے ہیں اور تحریر میں معنی دب جاتے ہیں۔ دریدا اس فرق کو بھی روسو کی رومانیت کا حصہ سمجھتا ہے اور تحریر کو بطور خاص زبان کا نصف بہتر حصہ قرار دیتا ہے۔

دریدا روسو کی ثقافتی رومانیت پر بھی تنقید کرتا ہے۔ روسو انسان کی فطری حالت کو معصومیت کی حالت قرار دیتا تھا۔ ایسی حالت جس میں انسان خوش تھا۔ تہذیب اور ثقافت کی ابتدا اس لئے ہوئی کہ انسان غیر محفوظ تھا۔ تعلیم اور تہذیب کے ذریعہ انسان اپنی حالت بہتر کرنا چاہتا تھا حالانکہ فطری حالت میں بھی مطمئن تھا۔ گویا تہذیب اور ثقافت کی حیثیت ثانوی ہے اور وہ انسان کے مددگار ہیں۔ دریدا اس فرق کو رد کرکے زبان کی تحلیل کے ذریعہ یہ بتانے کی کوشش کرتا ہے کہ انسان کی فطری حالت اور معصومیت کا بیان ایک رومانی سراب ہے۔ انسان کبھی بھی کسی فطری معصوم حالت میں نہ تھا اور ہمیشہ سے فطرت اور ثقافت nature and culture کسی تفریق کے بغیر انسان کی زندگی میں دخیل رہے ہیں۔ کوئی بھی رویہ یا قدر بالذات فطری یا غیر فطری نہیں' لٰہذا انسان ہر قدر' ہر رویہ اور ہر روایت سے آزاد ہو کر نئی قدریں تشکیل دے سکتا ہے۔ اسے روایت کا غلام رہنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

عقل کی اجارہ داری ۔ میشیل فوکو Michel Foucault

پس جدید دور کا فرانسیسی مفکر میشل فوکو بعد از جدید فکر میں رد تعمیریت (deconstructionism) کے حوالہ سے ایک بڑا نام ہے۔ فوکو کی فکر کا خاص حوالہ فرد کی آزادی اور اسکی انفرادیت ہے۔ فوکو مذہب' مملکت' معاشرہ اور دیگر اداروں کی فراہم کردہ قدروں پر شدید ردعمل کا اظہار کرتا ہے اور سمجھتا ہے کہ یہ قدریں انسان پر جبر و استبداد کی مختلف صورتیں ہیں۔ اس صدی کے نئے انسان پر لازم نہیں کہ وہ ان قدروں کی پاسداری کرے جو مختلف مذہبی' معاشرتی' سیاسی نظاموں کے ذریعہ مختلف قوموں کے ارباب حل و عقد نے اپنے عوام پر مسلط کی ہیں۔ سیاسی' مذہبی' معاشرتی قدریں استحصال کی

بدترین صورتیں ہیں۔ نئے انسان کو چاہئے کہ وہ ایسی تمام قدریں اکھاڑ پھینکے' کیونکہ انکا انسان کی ذات سے کوئی لازمی واسطہ نہیں۔ فرد کے لئے انفرادیت سے بڑھ کر کوئی قدر نہیں۔ میشیل فوکو مغرب کے نئے طرزحیات مثلاً جنسی آزادی' ہم جنسوں کے درمیان اختلاط' یہاں تک کہ اہل خاندان اور بچوں کے ساتھ بھی جنسی روابط کو غلط نہیں سمجھتا' شرط صرف یہ ہے کہ معاشرہ کو کوئی فرد کسی دوسرے فرد کو کسی کام کے لئے مجبور نہ کرے' اور کسی دوسرے کی آزادی پر اثرانداز نہ ہو۔ چنانچہ عورت' مرد' بچے' بوڑھے' جوان سب یکساں طور پر اپنی زندگی کو آزادی اور انفرادیت کے ساتھ گزارنے کے حق دار ہیں۔ اگر ایک بچہ بھی بھوک و افلاس کی وجہ سے جنسی ربط کے لئے اپنے آپ کو کسی بڑے کے حوالہ کردینے کے لئے تیار ہو تو یہ غلط نہیں۔ بالفاظ دیگر جنس فروشی خواہ وہ عورتیں کریں یا بچے بچیاں یا مرد درست ہے بشرطیکہ اس کاروبار میں کس پر کوئی جبر نہ کیا گیا ہو۔

فوکو معاشرہ کے لئے کوئی نئی قدریں تعمیر کرنے کا قائل نہیں اور تمام قدیم یا روایتی ممانعات (taboos) کے خلاف جہاد کرنا اپنا فرض مقدم سمجھتا ہے اور اسکے لئے دلائل دیتا ہے۔

فوکو ادب میں فحاشی کو بھی برا نہیں سمجھتا۔ اور زبان کے استعمال میں بھی تہذیب اور شائستگی کو کوئی اہمیت نہیں دیتا۔ ہر شخص کو ہر ایسا کام کرنے کا حق ہے جس سے اس کی آزادی کا اظہار ہو بشرطیکہ کسی دوسرے کی آزادی اور انفرادیت مجروح نہ ہوتی ہو۔ یونانی فلسفی پروٹاگورس نے "انسان خود تمام معاملات کی کسوٹی ہے" (Man is the measure of all things) کا نعرہ لگایا تھا۔ فوکو فرد کو اپنے معاملات کی کسوٹی مقرر کرتا ہے۔

فوکو ہر قسم کے سیاسی اداروں یعنی مملکت' قوم کی ضرورت وغیرہ کا انکاری ہے۔ ایک غیرجبری معاشرہ میں زندہ رہنے کا انسان کو پیدائشی حق ہے۔ جس طرح چاہے عقائد بنالے اور جس کسی کو چاہے پوج لے' خودکشی کرنا چاہے تو کرلے ورنہ جیسے زندہ رہنا چاہے رہ لے۔ اسکے نزدیک خودکشی کو جرم قرار دینا غلط ہے۔ فوکو توحیدی مذاہب مثلاً یہودیت' عیسائیت اور اسلام کو بھی معاشرتی جبر کا ایک حصہ سمجھتا ہے۔ اگر کوئی غیرعقلی مذاہب'

اسطوری مذاہب پر یقین رکھتا ہے تو وہ ایسا کرنے کے لئے آزاد ہے۔ غرض فوکو ہر تعمیری کا مخالف ہے اور رد تعمیریت کو انسانیت کی معراج سمجھتا ہے۔

فوکو ادب اور معاشرتی فکر کے حوالہ سے مغرب میں ایک بہت بااثر فلسفی سمجھا جاتا ہے۔ وہ شخصی آزادی کا سب سے بڑا مبلغ ہے۔ فوکو کی فکر مشرق میں بھی اپنی جگہ بنا رہی ہے اور وہ اکثر ادبی مذاکروں میں موضوع بحث رہتا ہے۔ فوکو نسائیت کے حق میں ہے اور مرد اور عورت کے درمیان کوئی حیاتیاتی (biological) فرق تسلیم نہیں کرتا۔ فوکو پر اس کا یہی نقطہ نظر تنقید کا باعث بنا۔ دیگر نسائیت کے علمبرداروں کا کہنا ہے کہ عورت اور مرد کی برابری تو ضروری ہے لیکن ان کو یکساں سمجھنے کا کوئی جواز نہیں۔ دونوں جنس مختلف ہو کر بھی برابر قرار دی جاسکتی ہیں۔

فوکو کی مشہور تصانیف *Madness and Civilization* اور *History of Sexuality* ہیں اور اسکے انٹرویوز پر مشتمل کتاب کا نام *A Critical Foucault Reader* ہے۔ ان کے علاوہ *Birth of Prison* اور *Birth of Asylum* بھی اسکی اہم تصانیف ہیں۔

دور جدید پر فوکو کی تنقید کا مرکز عقل معاون کی پروردہ تہذیب ہے۔ جس نے بقول فوکو انسانیت پر ہولناک مظالم کئے۔ انسان کی انفرادیت اور آزادی چھین لی اور انسان کی فلاح کے پروگرام کے پردے میں اسے مختلف انداز سے داخل زندان کیا۔ اور ایسے ادارے تخلیق کئے جن کا مقصد انسان کے جسم کے ساتھ ساتھ اسکی روح کو بھی پابند کرنا تھا۔ مذہب نے جنسی زندگی کے ساتھ گناہ کا تصور وابستہ کردیا تھا اور سترھویں صدی تک جسمانی جنسی فعل گناہ سمجھا جاتا تھا۔ لیکن دور روشن خیالی میں تو نیت اور خیال بھی گناہ میں شمار ہونے لگے اور پادری اعترافات کے ذریعہ ان کا حساب کتاب رکھنے لگے۔ پھر فرائڈ کی نفسیات نے اعتراف کو ایک نئی شکل دی اور اس کو علم طب کا ایک حصہ بناکر تحلیل نفسی کو علاج قرار دیا' جبکہ فوکو کے مطابق جنسی ربط تو ایک بے ضرر عمل ہے۔

فوکو خصوصی طور پر دور روشن خیالی (Enlightenment) کی اخلاقیات کو جو عقلیت پر مبنی ہے اپنی تنقید کا نشانہ بناتا ہے۔ اس دور کی پروردہ تمام روایتیں' قدریں'

رویوں سے خاص طور پر انحراف لازم ہے اور یہ آزادی اور انفرادیت کے اظہار کی بہترین صورت ہے۔ آزادی حاصل کرنے کا بہترین طریقہ آزادی عمل ہے۔ انفرادیت حاصل کرنے کا بہترین طریقہ اظہار انفرادیت ہے۔ لیکن آزادی اور انفرادیت کے خالی خولی عقائد اور تصورات سے کام نہیں بنے گا بلکہ آزادی اور انفرادیت کے واقعتاً" اظہار سے انسان صحیح معنی میں آزاد ہوتا ہے۔ فوکو کے نقطہ نظر کو غیر عقلی نہیں کہا جاسکتا۔ وہ عقل کا مخالف نہیں بلکہ دور روشن خیالی کی عقلی تہذیب کا نقاد ہے جس نے آزادی کے نام پر انسان کو اسیر کردیا اور ایسے ادارے بنائے جو اسکے لئے زندان ثابت ہوئے۔ بے ضرر اداروں سے اسے کوئی پرخاش نہیں لیکن ادارہ سازی کے خلاف تحریک پھر بھی جاری رکھنے کا قائل ہے۔ گویا وہ سمجھتا ہے کہ اداروں کے خلاف ردعمل نہیں کیا گیا تو بے ضرر ادارے بھی بہت جلد انسان کی گردن کے گرد حلقہ تنگ کردیں گے لہذا ان کی مخالفت ضرور کی جائے خواہ ان سے کوئی پرخاش نہ ہو۔ فوکو انسان کو کائنات میں کوئی مرکزی کردار دینے کو تیار نہیں لیکن انسانیت پروری کا مخالف بھی نہیں۔ انسان نے اپنے آپ کو مرکز بناکر علم کی ایک خاص صنف کو جنم دیا جو اس کو طاقت بہم پہنچاتی ہے اور اب وہ ہر وقت طاقت کا کھیل کھیلتا رہتا ہے۔ اسے چاہئے کہ وہ اس کھیل سے باز آئے گو اس میں کوئی حرج نہیں کہ وہ اپنے لئے لذت اور خوشی تلاش کرتا رہے۔ انسان کو خوش رہنے کا پیدائشی حق ہے لہذا وہ انسان پروری کرے لیکن اس احساس کے ساتھ کہ وہ کائنات میں کوئی کلیدی درجہ نہیں رکھتا جیسا وہ سمجھتا ہے۔ اسی لئے فوکو تاریخ پر بھی کڑی تنقید کرتا ہے۔ اور علم کی نسبیات (genealogy) اور آثاریات (archaeology) کو بہتر علم گردانتا ہے۔ انسانی علوم پاور گیم کھیلنے کے لئے تخلیق کئے گئے۔ ان میں مفروضات کی بھرمار ہے۔ جنیولوجی ان سے مبرا ہوگی۔ جبکہ تاریخ نویسی پاور گیم ہی کا حصہ ہے خواہ وہ علم کی ہی تاریخ نویسی ہو۔ علم کی جنیولوجی انسان کے پروردہ علوم کا کچا چٹھا من و عن سامنے لاتی ہے اور علوم کے تخریبی رول کو خاص طور پر کھول کر پیش کرتی ہے۔

مشیل فوکو کی فکر ایک سماجی نراج کی صورتحال پر اصرار کرتی ہے۔ معاشرہ میں ایک ایسی صورت جس میں کوئی کسی سے کسی قسم کی بازپرس نہ کرسکے اور کوئی کسی پر جبر نہ

کرسکے۔ یہاں تک کہ اس آزاد معاشرہ میں وہ مجرموں اور مخبوط الحواس اور پاگلوں کو بھی آزاد دیکھنا چاہتا ہے۔ نہ وہ کسی قسم کے زنداں کا قائل ہے اور نہ پاگل خانوں کا۔ The Birth of Prison اور The Birth of Asylum میں وہ جیل خانوں کو مجرموں پر جبر و استبداد کا ذریعہ قرار دیتا ہے اور پاگل خانوں کو غیرہوشمندوں اور پاگلوں پر ظلم کی صورت بتاتا ہے۔ میشیل فوکو کا کہنا ہے کہ تحلیل نفسی اور دیگر نفسیاتی علوم کو طاقت کے اظہار کے لئے استعمال کیا جاتا رہا ہے۔ غیرہوشمند یا پاگلوں کو یا مالیخولیا یا اسی قسم کے کیفیات میں مبتلا لوگوں کو جن کا قول و عمل عقل کے تابع نہ ہو ذہنی بیمار اور غیرنارمل گردانا جاتا ہے۔ نارمل اور غیرنارمل کی تقسیم عقل کی کسوٹی پر کی جاتی ہے۔ وہ سوال کرتا ہے کہ جن لوگوں میں عقل کا استعمال یا کنٹرول نظر نہیں آتا انہیں ابنارمل (abnormal) قرار دینا کہاں تک جائز ہے۔ ان مظلوموں کو تحلیل نفسی کے شفاخانوں میں جبری طور پر علاج کے لئے بھیج دیا جاتا ہے یا پاگل خانوں میں بند کردیا جاتا ہے۔ پاگل خانوں میں انکے جسم کو قید کردیا جاتا ہے' ذہن یا روح پھر بھی آزاد رہتی ہے۔ نفسیاتی شفاخانوں یا کلینک میں انکی روح یا ذہن کو عقل کے تابع کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اور اس طرح معاشرہ اپنی طاقت کو استعمال کرکے ان "پاگلوں" سے انکی مرضی کے مطابق جینے کا حق اور جذبات و احساسات کے اظہار کی آزادی بھی چھین لیتا ہے۔ فرائڈ اور اسکے پیروکاروں کے نفسیاتی شفاخانے فوکو کے نزدیک عیسائی پادریوں کے "اعترافی" طریقہ کار ہی کی ایک جدید صورت ہے۔ سترہویں صدی سے قبل تک پادری عیسائی پیروکاروں سے باز پرس اور اعتراف صرف جسمانی گناہوں کا کرواتے تھے' لیکن سترھویں صدی کے بعد انہیں اپنی نیت کا بھی اعتراف کرنا پڑتا اور جنسی خواہش تک گناہ تصور کی جانے لگی۔ نفسیاتی شفاخانے ان سے کچھ بہتر نہیں کیونکہ یہ بھی جسم و روح دونوں کو عقل کے تابع کرنا چاہتے ہیں اور آزاد انسان کے آزاد جذبات کو قید کرنے کے حامی ہیں۔

میشیل فوکو کی عقل کی اجارہ داری پر تنقید حقائق کا پوری طرح سامنا نہیں کرتی اور پاگل' مالی خولیا کے مریض' مخبوط الحواس' ڈپریشن کے مریض کے مسائل کو بھی صحیح طور پر نہیں سمجھتی۔ ان کا مسئلہ صرف آزادی اظہار نہیں ہے بلکہ یہ لوگ ذہنی کمزوری کے باعث

شدید تشویش اور دکھ کا شکار ہیں۔ یہ بیمار ان معنی میں ہیں کہ یہ خوش رہنے کی صلاحیت کھو بیٹھے ہیں اور کسی بھی لمحہ اپنی ذات اور اس سے وابستہ مسائل سے توجہ نہیں ہٹاسکتے' لہٰذا ہردم شدید رنج کی کیفیت میں مبتلا رہتے ہیں۔ انکی نیند اڑ جاتی ہے اور شدید بے آرامی طاری ہوجاتی ہے۔ نفسیاتی شفاخانوں میں انکی ذہنی تربیت اسلئے نہیں کی جاتی کہ ان پر معاشرہ کا کوئی گروہ کنٹرول حاصل کرنا چاہ رہا ہوتا ہے' بلکہ معالج انکو سکون اور آرام دینے کی خاطر ان رنج و فکر میں گرفتار بے بسوں کو ان کا اپنی ذات پر کنٹرول بحال کرنے کی خاطر انکی تحلیل نفسی کرتا ہے' انہیں دوائیں دیتا ہے اور انکی توجہ دوسرے کاموں کی طرف بٹانے کی کوشش کرتا ہے' تاکہ یہ اپنی ذات کو تشویش کے اس عذاب سے نکال سکیں جس نے انکا جینا دوبھر کررکھا ہے۔ یہ کوئی طاقت کا کھیل نہیں جیسا فوکو سمجھتا ہے' بلکہ یہ انسانیت کے حوالہ سے دوسرے انسان کی بے بسی کا تماشہ دیکھنے کی بجائے اس کی سنجیدگی اور خلوص سے مدد کرنے کی کوشش ہے۔ البتہ جب معالج سمجھتا ہے کہ ان میں سے کوئی مریض ناقابل علاج ہے اور اپنے غم و غصہ کی بنا پر دوسروں کو مار پیٹ کر ان کی زندگی اجیرن کررہا ہے تو ایسی صورت میں مریض کو پاگل خانہ (asylum) میں داخل کرنے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں رہتا وگرنہ دوسرے فرد کی آزادی اور جینے کا حق چھن جائے گا۔ پاگل خانہ بھی کسی جبر و استبداد کے لئے نہیں بنا بلکہ اسلئے کہ پاگل کی مار پیٹ اور توڑ پھوڑ کا دائرہ محدود کرکے پاگلوں کے جبر و استبداد سے خواہ وہ لاشعوری ہی کیوں نہ ہو دوسروں کو محفوظ رکھا جاسکے۔

اسی طرح مجرموں کے لئے زندان اسلئے بنائے جاتے ہیں کہ دوسرے انکی مجرمانہ حرکتوں سے محفوظ رہیں۔ جیل خانوں میں تربیت کے ذریعہ انکی مجرمانہ ذہنیت کو کنٹرول کرنے کی کوشش ان پر کوئی ظلم و استبداد نہیں بلکہ اسکا مقصد انکے ظلم و استبداد سے دوسروں کو محفوظ رکھنے کے ساتھ ساتھ مجرموں کو خود بھی موقع فراہم کرنا ہے کہ وہ اپنی مجرمانہ ذہنیت کی وجہ سے جس باطنی عذاب کا شکار ہیں اس کی جیل کے اندر رہ کر وہ خود کوئی تلافی کی صورت تلاش کرسکیں۔ سزا خود بھی تلافی کی صورت ہے جس سے مجرم کے ضمیر کا بوجھ کم ہوتا ہے۔ جیل خانوں کو محض پاور ریگم قرار دینا درست نہیں بلکہ مجرموں کی طاقت کے غلط

استعمال سے خود مجرموں کو اور دوسروں کو محفوظ رکھنا حقیقی مقصد ہے۔ اگر یورپ اور ایشیا اور دنیا کے دوسرے خطوں کے جیل اور پاگل خانوں اور شفاخانوں نے اپنے مقاصد کے حصول میں کوئی کوتاہی کی ہے تو ان جیل خانوں' شفاخانوں' پاگل خانوں کی اصلاح کی ضرورت ہے' نہ کہ ان کی ضرورت سے انکار لازم ہے۔ ان اداروں کے وجود کو چیلنج کرنے کا کوئی جواز نہیں بنتا اور مجرموں کو مظلوم ثابت کرنا کوئی منطقی بات نظر نہیں آتی۔

مشیل فوکو اپنی فکر میں قوت (power) کو بہت اہم مقام دیتا۔ تمام معاشرہ' مذہب' سیاست' اور دیگر ادارے ہمہ وقت قوت کا یا خود اظہار کرتے ہیں یا اسکی لپیٹ میں رہتے ہیں۔ قوت ایک نامعلوم انداز میں ہر ادارے پر اثرانداز ہوتی ہے اور بعینہ ہر ادارہ اپنی قوت کے اظہار کے ذریعہ افراد کو کنٹرول کرنے میں منہمک رہتا ہے۔ طاقت کا کھیل معاشرہ میں ہر جگہ جاری و ساری ہے۔ یہ کوئی ضروری نہیں کہ طاقت کا کھیل ضرر رساں ہوں۔ بیشتر ضرر رساں اور قابل مذمت ہیں لیکن کہیں کہیں سودمند یا قابل ستائش بھی ہیں۔ یہ "طاقت کا کھیل" کیا ہے؟ کیوں ہے؟ اس کا کوئی سراغ خود فوکو کو نہیں ملتا۔ فوکو اس طاقت کے کھیل سے افراد کو متنبہ کرنا چاہتا ہے لیکن اس کو مکمل طور پر رد کرنا بھی نہیں چاہتا۔ ایسا لگتا ہے کہ فوکو کی فکر بھی اس طاقت کے کھیل میں کہیں الجھ کر رہ گئی اور اس کی آزاد فکر کو اس حوالہ سے محبوس کرگئی۔

فوکو کی فکر مغرب میں نراج کی بدترین صورت ہے۔ وہ کوئی لائحہ عمل نہیں دیتا۔ فرد کی آزادی اظہار کو اس کا حق سمجھ کر اس کا پرچار کرتا ہے' لیکن نہ کوئی انسانیت پرور فکر اس کے فلسفہ میں نظر آتی ہے نہ وہ انسانیت پروری کا قائل ہے۔ انسانیت پروری کے برخلاف وہ کوئی اور نقطہ نظر بھی سامنے نہیں لاتا اور نہ اس کا قائل ہے۔ وہ بس انسان کو ایک حیوان کی طرح آزاد چھوڑ دینا چاہتا ہے۔ وہ روسو کی طرح "فطری حالت" کو بھی بھلا نہیں کہتا' اور نہ اس کی طرف پلٹ جانے کا اشارہ کرتا ہے۔ اسکی فکر کا کوئی ہدف نہیں۔ اسکے یہاں زندگی گزارنے کا کوئی قابل توجہ اشارہ نہیں ملتا۔ آزادی' بے لگام آزادی' انفرادیت' بے معنی انفرادیت کا ڈھول پیٹ کر وہ جدید مغرب کے طرزحیات اور خاص طور پر انکی جنسی آزادی کی حمایت کرتا ہے۔

اسی طرح فوکو اعتراض کرتا ہے کہ عقل کو بنیاد بنا کر عقل کے پابند کو نارمل قرار دینا اور عقل کی اطاعت نہ کرنے والوں مثلاً مخبوط الحواس لوگوں کو ابنارمل قرار دینے کا کوئی جواز نہیں اور یہ عقلی معاشرہ کی دست درازی کا کھلا ثبوت ہے۔ فوکو کا یہ اعتراض اسلئے وزن نہیں رکھتا کہ نارمل اور ابنارمل میں فرق دراصل کسی عقلی سازش کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ فرق معمول کے رویہ اور معمول سے ہٹے ہوئے رویہ کی وضاحت کرتا ہے۔ پاگل اور مخبوط الحواس لوگوں کا رویہ یا طرززندگی عام لوگوں سے صرف مختلف ہی نہیں ہوتا بلکہ خود انکے لئے خطرناک ہوتا ہے کیونکہ ان سے متضاد اور غیرپائیدار اعمال صادر ہوتے ہیں جو خود انکے لئے نقصان اور تکلیف کا باعث ہوتے ہیں۔

جدیدیت، دور پس جدید اور اسلامی فکر

جدیدیت کے مسائل اور اسکے چیلنج کا مقابلہ کرنے کے لئے اسلامی فکر کے حوالے سے فرانکفرٹ اسکول کے انداز کا کوئی مکتب فکر نہیں۔ مسلم مفکرین مختلف اسلامی ممالک میں اپنے اپنے انداز سے مسائل کا جائزہ لے رہے ہیں۔ ان میں سے بعض بنیاد پرست ہیں اور بعض جدیدیت کے حامی ہیں۔ بعض اسلام اور سیاست اور معاشرت میں تفریق کرکے سیکولرزم کے حامی ہیں اور بعض اپنے آپ کو روایتیت کے دعوٰی دار کہتے ہیں۔ جدیدیت اور پس جدیدیت کی تنقید کے حوالہ سے اولین مفکرین میں محمد اقبال، مولانا مودودی، حسین نصر اور اسماعیل فاروقی کا نام آتا ہے۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن اور اکبر ایس احمد اچھے اسکالر ہیں لیکن ان کا شمار مفکرین میں نہیں ہوسکتا۔ تاہم اکبر ایس احمد چونکہ پس جدیدیت کے حوالہ سے کام کررہے ہیں لہٰذا ان کا ذکر پس جدید فکر کے سلسلہ میں کیا جاسکتا تھا۔ ان تمام مفکرین کے خیالات کا علیحدہ علیحدہ جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔

بقول اکبر ایس احمد اسلامی معاشرہ اور اسلامی فکر پس جدیدیت کے نام سے ہنوز نا آشنا ہے۔ یہاں ابھی جدیدیت بھی پوری طور پر نہیں آئی پھر پس جدیدیت کا کیا ذکر۔ اسلامی ذہن جدیدیت کے لئے تیار نہیں۔ جدید آسائشوں کا استعمال ایک علیحدہ بات ہے اور جدید فکر کا اثبات ایک دوسری بات ہے۔ یوں بھی آدھی سے زیادہ اسلامی دنیا تیسری دنیا کے دائرے میں آتی ہے، جہاں غربت، افلاس اور ناخواندگی کے مسائل سرفہرست ہیں۔ جدیدیت اور پس جدیدیت کے مسائل کا یہاں ابھی کوئی ذکر نہیں۔

علامہ اقبال نے دور جدید اور بعد از جدید کے آلام کی پیش بینی کی تھی۔ بیسویں صدی کے اوائل میں تنقیدی نظریہ کے نام سے جو فکر ابھری ہے اس کی ابتدا تو نا تسی جرمنی کے زمانہ سے ہی فرانک فرٹ میں ہوگئی تھی۔ علامہ اقبال کا ۱۹۳۸ء میں انتقال ہوا۔ انکے خطبات مدراس ۱۹۳۲ء میں مکمل ہوکر شائع ہوچکے تھے۔ ۱۹۳۲ء سے ۱۹۳۸ء تک کے بقیہ چھ سالوں میں بہت ممکن ہے کہ اقبال نے جرمنی کے "تنقیدی نظریہ" کو بھی پڑھا اور سمجھا ہو۔ اقبال جرمن زبان سے بھی واقف تھے اور جرمنی سے ہی فلسفہ میں Ph.D کیا تھا۔ وہ نطشے کی فکر سے خصوصاً بے حد متاثر تھے۔ گو وہ اس پر بھرپور تنقید بھی کرتے تھے تاہم نطشے کی آقائی اخلاقیات (master moraliy)، اسکے یہاں شخصی آزادی اور انفرادیت کی قدروقیمت کو اقبال بھی قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ اس کے eagle کے سمبل کے عین اقبال کے یہاں "شاہین" نے جنم لیا، جو "طائرلاہوتی" بھی کہلایا۔ نطشے کا تعلق انیسویں صدی سے تھا تاہم مغرب میں ۱۹۳۰ء سے جو تنقیدی نظریہ ابھرا وہ بھی کسی حد تک نطشے کی فکر سے متاثر تھا، لیکن فرائڈ اور کارل مارکس کے افکار پر بھی تنقید کرتے ہوئے اسکو ساتھ لیکر چلتا تھا۔ اقبال نے ۱۹۳۰ء سے ۱۹۳۸ تک "تنقیدی نظریہ" کا کہاں تک مطالعہ کیا یہ ایک علیحدہ مسئلہ ہے۔ لیکن اقبال کی شاعری اور ان کی فکر میں "تنقیدی نظریہ" کے انداز کی بھرپور تنقید ملتی ہے۔ انہوں نے جدیدیت اور عصرحاضر کے آلام کی اس انداز سے پیش گوئی کی ہے جیسے کہ فرانک فرٹ اسکول کے مفکرین نے۔ اور نئی مغربی تہذیب کو "کارگہہ شیشہ گراں" قرار دیا اور اس کی انتہا کی پیش گوئی یوں کی۔

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخ نازک پہ آشیاں بنے گا ناپائیدار ہوگا

عقل معاون کی صلاحیت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا

گزرجا عقل سے آگے کہ یہ نور
چراغ راہ ہے منزل نہیں ہے

یا پھر

عقل گو آستان سے دور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں
چشم بینا بھی کر خدا سے طلب
آنکھ کا نور دل کا نور نہیں

خرد سے راہ رو روشن بصر ہے
خرد کیا ہے چراغ رہ گذر ہے
درون خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا
چراغ رہ گذر کو کیا خبر ہے

اچھا ہے دل کے ساتھ رہے پاسبان عقل
لیکن کبھی کبھی اسے تنہا بھی چھوڑ دے

ان اشعار میں صرف تصوف کی طرف ہی اشارہ نہیں بلکہ اس بات کی طرف بھی توجہ دلائی گئی ہے کہ عقل کارساز یا عقل معاون کو عقل سلیم کا مقام نہیں دیا جاسکتا۔

بعض سیاسی اور معاشرتی اداروں کے خلاف اسی انداز سے خبردار کیا ہے جیسا کہ مغربی مفکرین نے۔

ملاحظہ ہوں اقبال کے چند اشعار صنعتی ثقافت کی مذمت میں۔

ہے دل کے لئے موت مشینوں کی حکومت
احساس مروت کو کچل دیتے ہیں آلات

مسولینی کا فاشی نظام بقول اقبال خود مسولینی کے الفاظ میں

پردہ تہذیب میں غارت گری آدم کشی
کل روا رکھی تھی تم نے میں روا رکھتا ہوں آج

سرمایہ داری نظام کی تنقید میں کہتے ہیں۔

گیا دور سرمایہ داری گیا
تماشہ دکھاکر مداری گیا

جمہوریت کی داخلی کمزوری کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں

جمہوریت وہ طرز حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

ٹکنالوجی کی اڑان اور اس کے نتیجہ میں انسانی فکر کے اسیری کے سلسلہ میں کہتے ہیں

ڈھونڈنے والا ستاروں ہ کی گزرگاہوں کا
اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا
جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا
زندگی کی شب تاریک سحر کر نہ سکا

مغرب میں دور جدید کے نتیجہ میں آنے والا وقت کیا گل کھلائے گا اس کا اقبال کو بھرپور انداز تھا۔ سائنس اور ٹکنالوجی کی ترقی سے اقبال پرامید بھی تھے اور ناامید بھی۔ ایک طرف وہ جہد پیہم کے قائل تھے اور اپنے خالق کے تخلیقی عمل میں حصہ لینے کو عین عبادت اور ذات کا اثبات سمجھتے تھے۔ اور کسی بھی مقام کو منزل سمجھ کر بیٹھ جانے کے قائل نہ تھے بلکہ کائنات کی تسخیر کو انسان کا صحیح منصب سمجھتے تھے۔

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحان اور بھی ہیں

یہ غازی یہ تیرے پراسرار بندے
جنہیں تو نے بخشا ہے ذوق خدائی
دونیم انکی ٹھوکر سے صحرا و دریا
سمٹ کر پہاڑ انکی ہیبت سے رائی

دوسری طرف مشینی دور کے آلام کی پیش بینی بھی اقبال نے بھرپور انداز میں کی ہے۔
مغرب میں سائنسی تحقیق نے انسان پر کائنات کے بے شمار رازہائے سربستہ وا

کیے۔ لیکن اس کو اس قابل نہ چھوڑا کہ وہ اپنے سوچ کی صحیح سمت متعین کرسکتا اور اپنے افکار میں توازن پیدا کرکے سفر حیات خوش اسلوبی سے جاری رکھ سکتا۔ اپنی شاعری میں اقبال نے اس امر کو بے حد اجاگر کیا۔

دور جدید اور دور پس جدید کے جن مسائل کو آج کے مفکرین لاعلاج سمجھ رہے ان کی نشاندہی اقبال نے بہت پہلے کردی تھی۔ آج ہربرٹ مارکوزے، ایرش فرام، یرگن ہبرماس مغربی تہذیب کے المیہ پر آنسو بہا رہے ہیں۔ "غیرہوشمند معاشرہ" "مفلوج معاشرہ" "بیمار معاشرہ" "یک رخہ انسان" "مشینی انسان" "دوغلا انسان" آج کے مقبول ترین استعارے ہیں۔ اقبال نے اس آفت کی پیش بینی بہت پہلے کردی تھی اور مغربی تہذیب کو خبردار کیا تھا کہ وہ موت کے دروازہ پر دستک دے رہی ہے اور ساتھ ہی مشرق کو بھی خبردار کیا تھا کہ وہ مغرب کی تقلید میں اپنی مشرقی روایات سے منہ نہ موڑلے۔ فرماتے ہیں۔

یہاں مرض کا سبب ہے غلامی و تقلید
وہاں مرض کا سبب ہے غلامی و تقلید
نہ مشرق اس سے بری ہے نہ مغرب اس سے بری
جہاں میں عام ہے قلب و نظر کی اسیری

شام و فلسطین کے مسلمانوں کی حالت بقول انکے یوں ہے:

ترکان جفا پیشہ کے پنجے سے نکل کر
بیچارے ہیں تہذیب کے پھندے میں گرفتار

دورپس جدید کی آفتوں کی ذمہ دار عقل معاون instrumental reason کا بے پناہ فروغ ہے جس نے تنقیدی اور وجدانی فکر کو مفلوج کردیا یا انسان کو اس کے استعمال کی طرف سے غافل کردیا ہے۔

عقل کارساز یا عقل معاون کی کوتاہ بینی سے متعلق اقبال نے کہا:

صبح ازل یہ مجھ سے کہا جبرئیل نے
جو عقل کا غلام ہو وہ دل نہ کر قبول

یاد رہے اقبال کے یہاں "وجدان" "دل" "چشم بینا" معاون عقل سے برتر لیکن

عقل ہی کے مظاہر ہیں۔ علامہ اقبال برگساں کے طرح عقل اور وجدان کو علم کے دو علیحدہ ماخذ نہیں سمجھتے، بلکہ ان کا عقیدہ ہے کہ عقل معاون سے سوا وجدانی عقل کائنات کو ایک کل کی طرح دیکھنے کے قائل ہے، جبکہ معاون عقل کی رسائی خبر تک ہی ممکن ہوتی ہے۔ بیسویں صدی کے آخری عشرہ تک پہنچتے پہنچتے انسانی تہذیب اس لئے بکھر گئی کہ اس نے عقل کارساز پر بھروسہ کیا اور تنقیدی اور وجدانی عقل کو بروئے کار نہیں لایا گیا۔ اقبال اپنے خطبات مدراس میں قیاسی عقل Syllogistic reason (انکے بقول جس پر یونانی فلسفہ مبنی تھا) پر تنقید کرتے ہیں اور اسلامی فلسفہ کے مزاج کو اس قیاسی فکر سے مختلف قرار دیتے ہیں۔ اسلام کا مزاج استقرائی عقل (inductive intellect) سے مطابقت رکھتا ہے۔ ان کا قول ہے کہ "Birth of Islam is birth of inductive intellect" لیکن یہاں بھی وہ استقرائی عقل یا اطلاقی عقل کو حرف آخر کا درجہ دینے کو تیار نہیں۔ کائنات کا بحیثیت کل فہم تو وجدان ہی کے ذریعہ ممکن ہے، لیکن برگساں کے خلاف جو وجدان کو عقل سے ماورا سمجھتا تھا، اقبال وجدان کو عقل ہی کی اعلیٰ منزل سمجھتے ہیں اور اسے عقل اعلیٰ (higher intellect) سے تعبیر کرتے ہیں۔ پس جدید فکر کے حوالہ سے اگر دیکھا جائے تو یہ عقل اعلیٰ وہی ہے جو تہذیب اور معاشرہ کے سیاق میں نارمل فلسفہ اور سائنس پر تنقید کرکے ان دونوں کے حدود متعین کرتی ہے اور تہذیب انسانی کی ساخت کو بحیثیت مجموعی تشکیل دینے میں مددگار ہوتی ہے۔ عقل اعلیٰ یا وجدانی عقل کی خدمات اور منزلیں بے شمار ہیں۔ ایک عام آدمی کے دل میں سائنس اور قیاسی فلسفہ سے ماورا ایک خالق حقیقی کا عرفان عقل اعلیٰ ہی کی طرف سے آتا ہے۔ ایک فلسفی کی انسانی تہذیب کے حوالہ سے تنقیدی فکر عقل اعلیٰ ہی سے جلا پاتی ہے۔ تاریخ انسانی کا عرفان بھی عقل اعلیٰ ہی کا مرہون منت ہے جس کی بنا پر مفکر ہر دور میں ایسے مقام کی نشاندہی کرسکتا ہے جہاں عقل معاون یا عقل قیاس نے ٹھوکر کھائی ہو اور انسان کو صحیح آزادی کی راہ سے پرے دھکیل دیا ہو۔ اولیا اللہ اور بندوں میں خاص طور پر یہی عقل اعلیٰ وحی کا درجہ حاصل کرکے تہذیب انسانی کو نئی اور اعلیٰ قدروں سے روشناس کرواتی ہے۔ اور اس خالق حقیقی کی تخلیق کردہ حیات

کے بعض راز ہائے سربستہ کا عرفان کر کے عام لوگوں تک یہ عرفان پہنچاتی ہے۔ عقل معاون اور عقل قیاسی کی کم مائیگی کا عام انسان کو بھی انہی کے واسطے سے احساس دلاتی ہے۔

اقبال کے یہاں یہی عقل اعلیٰ مارکوزے کے یہاں تنقیدی عقل اور ہیبرماس کے یہاں نجاتی عقل کے ہم پلہ ہے۔ اقبال کے یہاں بھی سچی آزادی کے تقریباً وہی معنی ہیں جو ایرش فرام یا ہیبرماس کے یہاں ہے۔ ایک آزاد منش انسان خودغرضی اور خود پروری کی خاطر آزادی کا متلاشی نہیں ہوتا بلکہ اپنی آزادی کا خودشناسی و خداشناسی اور انسان پروری کی خاطر طالب ہوتا ہے۔ یہی ایرش فرام کا مسلک ہے۔ انفرادیت اور آزادی کی حفاظت کے لئے وہ کمیونٹی کے اجماع کے بھی قائل ہیں لیکن اس کے لئے تعلیم شرط ہے اور شعور کی بیداری لازم۔ کمیونٹی کے باشعور لوگ اجماع کے ذریعہ نئے زمانہ کے چیلنج کا حل تلاش کرسکتے ہیں۔ اور جن میں شعور کا فقدان ہے وہ تعلیم و تربیت کے ذریعہ اپنے شعور کو جلا دے سکتے ہیں۔ ہیبرماس جو تہذیب کا منکر نہیں بلکہ تہذیب کو ایک نئی سمت عطا کرنا چاہتا ہے، اجماع کی اہمیت پر بہت زور دیتا ہے۔ شعور کی بیداری، غلامی کی آگہی کے علاوہ اداروں کی تشکیل نو کے لئے مسلسل گفت و شنید کی ضرورت ہے۔ ادارے بنتے رہیں گے اور ٹوٹتے رہیں گے گویا نئے نئے جہاں جنم لیتے رہیں گے لیکن ان کے لئے فکر کے جمود کے برعکس ہردم تازہ فکر کی ضرورت رہے گی۔ اقبال ان خیالات کا اظہار بہت پہلے کرچکے۔

جہان تازہ کی افکار تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا

اقبال نے ایرش فوم مارکوزے اور ہیبرماس کی فکر کی پیش بینی کی تھی اور دور بعد از جدید کے آلام کا انہیں بھرپور شعور تھا۔

مولانا مودودی بلند علمی مرتبہ عالم دین ہیں۔ انکی علمی خدمات تقریباً پچاس سال کے عرصہ پر محیط ہیں۔ تفہیم القرآن کی چھ جلدیں مولانا مودودی کے مزاج کو سمجھنے کے لئے کافی ہیں۔ انکے علاوہ انکی دوسری کتابیں مثلاً خلافت اور ملوکیت' تنقیحات وغیرہ میں مسلم معاشرہ سے متعلق ایک واضح پلان نظر آتا ہے۔ مولانا مودودی کا شمار قدامت پسند علما میں ہوتا ہے۔ جماعت اسلامی کی تحریک اور بحیثیت ایک سیاسی پارٹی اس کا قیام اور فروغ مولانا مودودی کی مقبولیت کا ایک منہ بولتا ثبوت ہے ان کی شخصیت اور فکر کی جاذبیت کسی کرشمہ سے کم نہیں۔

مولانا مودودی نئی تہذیب سے بہت شاکی تھے اور مغربی تہذیب کو بیشتر برائیوں کی جڑ سمجھتے تھے۔ مغرب کی اخلاقی زندگی دراصل انکے نزدیک انکی جنسی بے راہ روی کا نتیجہ ہے۔ یہ ایک زوال پذیر معاشرہ ہے جس نے جنس کو جنس بناکر بیچا اور اس کے تقدس کو پامال کیا۔ ازدواجی اور خانگی زندگی سے متعلق مولانا مودودی کے خیالات قدامت پسندی کے دائرے میں آتے ہیں۔ مرد سربراہ' بیوی اس کی معاون جو گھر میں رہ کر صرف اسکی دیکھ بھال اور بچوں کی تربیت کے لئے بنی ہے۔ مودودی خواتین کے پردے کے قائل ہیں۔ وہ معاشرتی زندگی میں عورت کی حیثیت مغرب سے مختلف دیکھنا چاہتے تھے۔ عورت ان کی نظر میں کمتر نہ تھی' لیکن احکام الٰہی کے مطابق عورت اور مرد کا معاشرتی زندگی میں اختلاط یا ساتھ چلنا ان کے نزدیک اخلاقی برائیوں کو جنم دیتا ہے۔ مودودی عورت کی تعلیم کے مخالف نہ تھے بلکہ تعلیم کو عورت کے حوالہ سے ایک قدر جانتے تھے' لیکن وہ اس تعلیم کے ذریعہ عورت پر معیشت کا بار ڈالنے کے لئے تیار نہ تھے۔ عورت تعلیم اپنی ذات کی اصلاح کے لئے حاصل کرسکتی ہے' اقتصادیات کا بوجھ اٹھانے کے لئے نہیں' اس کے لئے مرد ہی کافی ہے۔ عورت گھر کی دیکھ بھال کے لئے زیادہ موزوں ہے' البتہ والد یا شوہر کی موت اور کسی دوسرے حادثہ کے نتیجے میں اگر اسے اقتصادی میدان میں آنا پڑے تو وہ باپردہ رہ کر ایسا کرسکتی ہے۔

مودودی نئی تہذیب کے حوالہ سے سائنس اور ٹکنالوجی کے فروغ کو ضروری سمجھتے

ہیں۔ وہ مغرب سے اس کے سائنسی علوم لیکر مشرق کے اقدار کے مطابق اسلامی معاشرہ قائم کرنے کے حق میں تھے۔ اسلامی معاشرہ اللہ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباع کے ذریعہ ہی قائم ہوسکتا ہے۔ رسول اللہؐ کی سیرت طیبہ ہر نئے اور پرانے معاشرہ کے لئے ہدایت اور روشنی کا سرچشمہ ہے۔ اس ہدایت اور روشنی کے بعد کسی دوسری جانب دیکھنے کی کوئی گنجائش نہیں۔

مودودی اسلام کو ایک مکمل ضابطہ حیات سمجھتے تھے۔ ان کا انداز نظر خالص نظریاتی (ideological) تھا۔ یعنی وہ اسلام کو ایک مکمل نظریہ حیات سمجھتے تھے اور اسی کے مطابق معاشرہ کے قیام پر زور دیتے تھے۔ عصر حاضر کی پس جدید فکر کا مولانا مودودی کے یہاں کوئی واضح شعور نظر نہیں آتا' البتہ وہ مارکسزم اور اشتراکیت کی ہر صورت سے نالاں تھے۔ لامذہبیت اور اشتراکیت ان کے نزدیک لازم و ملزوم تھے' جس کی وجہ سے وہ اس کے سخت مخالف تھے۔ ان دونوں کے متبادل انکی اپنی آئیڈیولوجی اسلام تھی' جس کو وہ تمام دنیا میں نافذ کرنے کے حق میں تھے۔

اسلام نے انسان کو جو وراثت کے حقوق دیئے ہیں اور نجی ملکیت کی جو گنجائش قرآن کے مطابق فرد کو حاصل ہے اس کے تناظر میں اشتراکیت کی کوئی گنجائش انہیں نظر نہ آتی تھی کیونکہ اشتراکیت تو نجی ملکیت کا مخالف ہے اور دولت کی منصفانہ تقسیم بذریعہ اشتراکی پارٹی کرنے کے حق میں ہے۔ مودودی سرمایہ دارانہ نظام کے حق میں تھے کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ اسلام کا معاشی نظام اس کی اجازت دیتا ہے۔ البتہ سود کی نفی اور زکواۃ و عشر کے قوانین کے ذریعہ سرمایہ دارانہ نظام کو چیرہ دستی سے پاک رکھا جاسکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے سرمایہ داری کے غیر منطقی فروغ پر شرعی قوانین کے ذریعہ خود ہی پابندی لگادی ہے' پھر انسان کو کیا حق ہے کہ جس آزاد تجارت کی اللہ نے اجازت دی ہے اس کو ناجائز قرار دے۔

مولانا مودودی اس بیسویں صدی میں بھی غلامی کو جائز سمجھتے تھے کیونکہ ان کے بقول قرآن میں اس کی اجازت ہے گو وہ نئی تہذیب کے حوالہ سے غلامی کے فروغ کے قائل نہ تھے۔ لیکن چونکہ قرآن کے احکام ان کے نزدیک آفاقی اور ابدی حیثیت رکھتے ہیں لہٰذا اگر

سی معاشرہ میں غلامی کو برقرار رکھنا لازم ہوا تو مودودی اس میں کوئی قباحت محسوس نہ کرتے تھے۔ جس چیز کی اللہ نے اجازت دی ہے اس سے انسان کیوں احتراز کرے؟

مولانا مودودی کی سیاسی جماعت ان کی زندگی میں بہت منظم تھی۔ ان کی شخصیت کی کشش پڑھے لکھے نوجوانوں کو متاثر کرتی تھی۔ تعلیم یافتہ لڑکیاں بھی ان کے پرکشش انٹلیکچول نظریات سے متاثر تھیں اور ہیں۔ لیکن ۱۹۷۸ء میں مودودی کے انتقال کے بعد ان کے پروگرام میں وہ کشش نہ رہی جو پہلے تھی۔ نوجوانوں کی تربیت کرکے وہ معاشرہ میں اسلامی انقلاب لانا چاہتے تھے۔ لیکن تعلیمی اداروں میں جو طلبہ جماعت اسلامی کے پروگرام سے متاثر تھے وہ نئے زمانے کی تشدد کی ثقافت کے اثر سے اپنے آپ کو محفوظ نہ رکھ سکے۔ نتیجہ کے طور پر سیاست میں تشدد در آیا جس کی وجہ سے طلبہ سیاست میں بعض دیگر جماعتوں کے پروگرام کی طرح انکے پروگرام کی بہت بدنامی ہوئی۔

سابق صدر پاکستان ضیاء الحق کا نظام مصطفیٰ بھی جماعت اسلامی سے متاثر تھا۔ پاکستان میں حدود آرڈیننس ۱۹۷۹ء اور قوانین شہادت کے نفاذ میں جماعت اسلامی کی فکر کا دخل تھا۔ گو جماعت اسلامی کو براہ راست سیاست میں حصہ نہ ملا لیکن ضیاء الحق کا ۱۹۷۶ء سے ۱۹۸۸ء کا بارہ سالہ دور حکومت جماعت اسلامی کے اثرات سے خالی نہ تھا۔ عورتوں کے لئے چادر اور چہار دیواری' زکواۃ کی بینکوں کے ذریعہ ازخود کٹوتی اور اس قسم کے دوسرے اسلامی قوانین کا نفاذ یقیناً جماعت اسلامی کے پروگرام سے مختلف نہ تھا۔

مولانا مودودی کی تفہیم القرآن میں بھی ان کے معاشرہ سے متعلق خیالات کا عکس ملتا ہے۔ وہ ہر آیت کی تفسیر اور تشریح عقلی نقطہ نظر سے کرتے اور شریعت کے ہر حکم کا عقلی پہلو واضح کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اللہ کی ذات کامل نے اپنے ہر حکم میں انسان کی فلاح چاہی۔ ہر واقع کسی نہ کسی عقلی نقطہ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اللہ کا ارادہ انسان کی بھلائی کے لئے ہے۔ مودودی قرآن کے حوالہ سے ایک ایسے معاشرہ کی تعمیر کے خواہشمند تھے جس میں اللہ کی شریعت کا نفاذ ہو۔ وہ شریعت کے ہر حکم کو آفاقی اور ابدی حیثیت دیتے ہیں۔ متکلمین کے مقابلہ میں انکا علمی مزاج اشاعرہ سے ملتا تھا جس کے مطابق اللہ کا ارادہ اور اسکی رضا سب سے افضل ہے۔ اللہ کی رضا ہی میں انسان کی بھلائی ہے۔ اس کی

رضا حکمت سے بھرپور ہے۔

گو مولانا مودودی سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف نہیں لیکن وہ تمام عمر امریکہ کے سخت مخالف رہے۔ ان کے نزدیک امریکہ جو ایک عالمی نظام یا ورلڈ آڈر بنانے کے خواب دیکھ رہا ہے اس کے برخلاف مسلمانوں کو اللہ کی زمین پر اسلامی عالمی نظام یا اسلامک ورلڈ آڈر کے لئے کوششیں کرنی چاہئے۔ امریکہ کے سامراجی عزائم کا یہی توڑ ہے۔ مولانا مودودی دنیا کے خطوں کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ دارالاسلام اور دارالحرب۔ جہاں جہاں اسلام نافذ ہے وہ دارالاسلام ہے۔ دنیا کے باقی تمام خطے دارالحرب ہیں۔ مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ پوری دنیا کو دارالاسلام میں بدل دیں۔

یہی وجہ ہے کہ مولانا مودودی شروع میں جہاد کے حق میں تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ مسلمانوں کو اپنی عسکری قوتیں جمع کرکے سامراجی قوتوں کے خلاف جہاد کرنے کی ضرورت ہے اور امریکی اور اشتراکی نظام کو شکست دے کر اسلامی نظام کی ترویج کی کوشش کرنا چاہئے۔ بعد میں غالبًا سیاسی مصلحتوں کے پیش نظر یا حالات کی تبدیلی کے ساتھ مودودی کے پروگرام میں جہاد پر زور کچھ کم ہوگیا۔

مولانا مودودی کا شمار علماء اسلام کے حوالہ سے بنیاد پسندوں میں ہوتا ہے۔ وہ جدید تہذیب سے سخت نالاں تھے۔ جدیدیت انکے نزدیک ایک طوفان بلاخیز ہے جس کا جواب دینے کے لئے اسلامی اقدار و قوانین کو مجتمع اور نافذ کرکے اسلامی تہذیب کی عمارت کی اللہ کے احکام کے مطابق تعمیر کرنے کی ضرورت ہے۔

مولانا مودودی کے خیالات پاکستان سے باہر بھی مقبول رہے۔ مصر میں سید قطب شہید اور اخوان المسلمون کا سیاسی پروگرام مولانا مودودی کے خیالات سے بے حد متاثر رہا۔

مولانا مودودی گو فلسفی نہ تھے لیکن کائنات سے متعلق ایک فکری نقطہ نظر رکھتے تھے۔ اسلام انکے نزدیک دنیا کا بہترین فلسفہ ہے۔ توحید' رسالت اور آخرت سے بہتر کوئی مابعدالطبیعات نہیں اور اسلامی شرع سے بہتر کوئی شریعت نہیں ہوسکتی۔

مولانا مودودی کا عملی' اخلاقی' معاشرتی اور سیاسی نظام دور پس جدید کے مسائل سے

کوئی مناسبت اور مطابقت نہیں رکھتا۔ وہ ایک قدامت پسندانہ اور مقلدانہ نقطہ نظر سے مسائل کا حل چاہتے تھے۔ جبکہ آج کانوجوان سوچ بچار اور منطق کو بالائے طاق رکھ کر محض تقلید کے لئے تیار نہیں۔ مولانا گو اجتہاد کے قائل تھے لیکن دراصل انہوں نے اسلامی دنیا کے مسائل پر کوئی اجتہاد نہیں کیا۔ اور اسلامی شریعت اور فقہ میں کوئی نئی راہیں نہیں کھولی۔ انکے نزدیک قرآن کی بہترین تفسیر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ ہے۔ قرآن میں اللہ کا حکم ہے کہ اللہ کی اطاعت کرو اور اسکے رسولؐ کی اطاعت کرو اور انکے بعد اولی الامر کی اطاعت کرو۔ مودودی کے نزدیک بیشتر مسائل حیات سے متعلق شرع قرآن میں موجود ہے یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ۲۳ سالہ رسالت کے دوران مسائل کا جو بھی حل آپ نے دیا اور جو بھی فیصلے کیئے وہ اسلامی شرع کا اہم حصہ ہیں' کیونکہ نبی کے ہر فیصلے میں اللہ کی ہدایت شامل ہوتی تھی جس سے روگردانی کی کوئی صورت نہیں۔ خلفاء راشدہ انکے بعد اولی الامر ہونے کے وجہ سے قابل تقلید ہیں۔ لہٰذا تقلید ہی مسلمانوں کے لئے طرزحیات قرار پانا چاہیئے۔ قرآن ایک ابدی پیغام ہے اور ایک نظریہ حیات ہے جس میں ہر زمانے کے مسائل کا حل موجود ہے۔

مولانا مودودی پر براہ راست تو نہیں لیکن بالواسطہ فلسفیانہ تنقید حسین نصر کے یہاں ملتی ہے۔ نصر کے مطابق اسلام اور قرآن نے کوئی نظریہ حیات نہیں دیا اور نظریاتی انداز فکر نے اسلام کو بہت نقصان پہنچایا ہے۔ قرآن میں اللہ کی توحید اور انسان کے روحانی ارتقا پر زور ہے' نظریات پر نہیں۔ اسی طرح جسمانی جہاد' خلافت' سیاست وغیرہ کی اہمیت سے نصر کو انکار ہے۔ بہرحال نصر کے خیالات کی تفصیل علیحدہ باب میں آئے گی۔

مولانا مودودی کا شمار بنیاد پرست (fundamentalist) مفکرین یا علما میں ہوتا ہے۔ اہل اسلام میں پڑھا لکھا شہری طبقہ انکی قدامت پسندی کی وجہ سے انکا حامی نہیں۔ خود پاکستان میں مولانا مودودی کا سیاسی پروگرام اسی لئے ابھی تک ناکام رہا ہے کہ انکے نقطہ نظر سے بہت کم لوگ متفق ہیں۔ خصوصاً پردہ اور خواتین اور مردوں کے معاشرتی دائرہ کار میں شدید تفریق کی وجہ سے اس نئی دنیا میں انکا طرزفکر اپنانا تقریباً ناممکن ہے۔ اہل مغرب بھی مودودی کو بنیاد پرست سمجھتے ہیں۔ مودودی کا اسلامک ورلڈ آڈر بنانے کا منصوبہ اہل

مغرب کو چوکنا کرنے کے لئے کافی تھا۔ ان ہی بنیاد پرستوں کی وجہ سے مغرب اسلام کو اپنا نیا دشمن سمجھتا ہے۔ اور اب حالت یہ ہے کہ بنیاد پرست اور مقلدانہ فکر رکھنے والے مسلمان ملکوں کے علاوہ تمام دنیا میں تشدد پسند terrorist کہلاتے ہیں۔

حسین نصر

حسین نصر عصر پس جدید کے مسائل کا حل روایتیت (Traditionalism) میں تلاش کرتے ہیں۔ اسلامی روایت کی صحیح تفہیم اسکے نزدیک ہمیں ابن عربی کے تصوف میں ملتی ہے۔ ابن عربی وحدت الوجود کے قائل تھے۔ نصر کے نزدیک وحدت الوجود ہی صحیح اسلامی مابعدالطبیاتی روایت ہے جس کے مطابق خدا اور بندے کے درمیان کوئی بعد نہیں۔ ابن عربی کی وحدت الوجود کی مابعدالطبیات بیسویں صدی کے روایتیت کے حوالہ سے سب سے پہلے رینے گینوں (Rene Guenon) کے ذریعہ سامنے آئی۔ اس فرانسیسی مفکر نے مشرف بہ اسلام ہونے کے بعد ابن عربی کے فلسفہ وحدت الوجود اور تصوف کو اسلام کی روح قرار دیا ہے۔ عصرحاضر کے مسائل کے لئے اسلامی نقطہ نظر سے ابن عربی کے وحدت الوجود سے بہتر کوئی فلسفہ نہیں۔ وحدت الوجود اسلامی "روایت" ہے اور تصوف بھی اسلامی "روایت" ہے۔ رینے گینوں نے خاص طور پر جدیدیت کی بہت مخالفت کی۔ نئی ٹکنالوجی، سائنسی ترقی، تجربیت، مادیت وغیرہ یہ سب مغرب کی روایتیں ہیں جنھوں نے انسان سے جینے کا حق چھین لیا ہے۔ مغرب ہر معاملہ میں ظاہر پرست ہے۔ باطنیت سے اسے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ جبکہ مشرقی روایت باطنیت کی ہے۔ بالفاظ دیگر یہ روایت تصوف ہے۔ ابن عربی کے تصوف کو رینے گینوں نئے زمانے کے مسائل کے حل کے طور پر سامنے لایا اور اسے ابدی فلسفہ قرار دیا۔ رینے گینوں سے متاثر ہوکر فرتج شیون (Firthjof Schoun) نے اس فلسفہ کی مزید تشریح کی۔ شیون بھی فرانسیسی مفکر ہے جس نے مشرف باسلام ہونے بعد روایتیت کو اسلامی فلسفہ کی اصل تفسیر قرار دیا۔

حسین نصر کا اسی سلسلہ فکر سے تعلق ہے اور وہ اسے روایتیت کا نام دیتے ہیں اور اسکے دائرہ میں رہ کر وہ نئے زمانے کے مسائل کا حل تلاش کرتے ہیں۔ مثلاً عصرحاضر

کثیرالمذہبیت کا دور ہے۔ اس دور میں ضرورت اس بات کی ہے کہ تمام مذاہب عالم میں جو صداقت ہے اسے قبول کرلیا جائے۔ مفروضات کو چھوڑ کر دین کے اصل پر زور دیا جائے۔ اور وہ اصل یہ ہے کہ وجود مطلق کی حقیقت کائنات کی حقیقت کے عین ہے۔ چونکہ پوری کائنات ایک وحدت ہے لہٰذا تمام مذاہب کے درمیان بھی ایک وحدت ہے اور انسانوں کے درمیان بھی اسی حوالہ سے وحدت قائم ہوسکتی ہے۔ اسلامی شریعت کی اپنی جگہ اہمیت مسلم ہے لیکن دوسرے مذاہب کی بنیادی صداقت تسلیم کرلینے سے خود اسلام کی صداقت واضح ہوتی ہے۔ اگر کثیرالمذہبیت کے اس دور میں وحدت الوجود کے مسلک کو صحیح معنی میں اختیار کیا جائے تو قوموں کے اختلافات کم ہوسکتے ہیں۔

اسی طرح اسلام میں جہاد لازم ہے۔ جہاد جسمانی بھی ہوسکتا ہے اور نفسی و روحانی بھی۔ اول الذکر کو حسین نصر نے جہاد اصغر قرار دیا' جبکہ موخرالذکر اسکے نزدیک جہاد اکبر ہے۔ عصر حاضر میں رواداری کی روایت کے فروغ کی خاطر جہاد اکبر لازم ہے۔ نفسی اور روحانی جہاد پر زور ہونا چاہئے۔ عصر حاضر میں نفس پرستی' خودغرضی' حرص و طمع حد درجہ بڑھ گئی ہیں' جس کا تصوف سے جو نفس کشی کی تعلیم دیتا ہے کوئی بہتر علاج نہیں ہوسکتا ہے۔ جہاد نفسی و روحانی دنیا میں امن قائم رکھنے میں بھی معاون ہوسکتا ہے۔ اسلام کی روایت امن اور بھائی چارہ کی روایت ہے۔ اس میں وحدت پر زور ہے اختلاف پر نہیں۔ روحانی جہاد نفس امارہ کے خلاف جہاد ہے۔ تمام ارکان شریعت مثلاً نماز' روزہ' حج' زکواۃ کی ادائیگی مسلمانوں کے لئے جہاد ہے۔ نفس پسندی' خودغرضی' کنجوسی' انا پرستی کے خلاف مسلمان کو ہر لمحہ جہاد کرنے کی ضرورت ہے۔ جہاد اصغر مسلمانوں نے کافروں کے خلاف اپنے دفاع کے لئے کیا تھا' لیکن جہاد اکبر نفس کے خلاف جہاد کا نام ہے۔ جہاد اصغر دفاع میں کیا جاتا ہے۔

حسین نصر نے اسلامی جدیدیت اور اسلامی بنیاد پرستی کے برخلاف نئے زمانہ کے لئے روایتیت کو لائحہ عمل کے طور پر پیش کیا ہے۔ جدیدیت اور بنیادپرستی دونوں سائنسی علوم اور ٹکنالوجی کے فروغ کے قائل ہیں جبکہ روایتیت میں علم سے مراد روحانی اور اخلاقی علوم لئے جاتے ہیں' اور اسلام میں ان ہی علوم کے فروغ پر زور دینے کے لئے کہا گیا ہے۔ ٹکنالوجی اور سائنسی علوم تو نئی صدی کے نئے انسان کو اندر سے کھوکھلا کر رہے ہیں اور اس

میں حرص و طمع ابھار رہے ہیں۔ مغرب کی صارف ثقافت ٹکنالوجی کا شاخسانہ ہے۔
اسلامی جدیدیت اور بنیاد پرست اس دوڑ میں مغرب کے شانہ بہ شانہ ہیں۔ جبکہ روایتیت کا
اس دوڑ سے کوئی واسطہ نہیں' کیونکہ اسکا اصرار روحانی ارتقا پر ہے سائنسی ترقی پر نہیں۔

روایتیت اسلام کے روایتی خاندانی نظام کے حق میں ہے جس میں عورت اور مرد برابر ہونے کے باوجود اپنے اپنے مزاج کے مطابق معاشرہ میں سرگرم عمل ہیں۔ عورت کو شرم و حیا اور حجاب کے روایتی اسلامی طرز پر زندگی گزارنے کی ضرورت ہے' جس سے اسکی نسائیت کا اظہار ہو۔ جدیدیت عورت کو مرد کے ہم پلہ بنانے کی فکر میں ہے' جبکہ امریکہ اور یورپ کے بنیاد پرست اسکے سر پر اسکارف ڈال کے اسکے ہاتھ میں بندوق پکڑانے کے حق میں۔ ان لوگوں کو اس کی نسائیت کا کوئی لحاظ نہیں۔

حسین نصر اسلامی نظام تعلیم کو عصر حاضر کے چیلنج کے مقابلے کے لئے ضروری سمجھتے ہیں۔ مغرب میں تعلیم مختلف خانوں میں بٹی ہوئی ہے۔ یہاں تعلیم کا مقصد کسی مخصوص مضمون یا مضامین میں دسترس حاصل کرنا ہے۔ یہ ایک جزوی انداز نظر ہے۔ اسلامی تعلیمی نظام کا انداز کلی (integrated) ہے۔ اسلام میں تعلیم کا مقصد صرف معلومات حاصل کرنا ہی نہیں بلکہ نفس کی تربیت بھی ہے۔ علم کے خزانے کی دریافت کے ساتھ ساتھ فرد کی تربیت بھی لازم ہے تاکہ وہ ایک اچھا انسان بن کر اللہ کے احکام اور اس کی شرعیت کے مطابق خود بھی زندگی گزار سکے اور معاشرہ پر بھی خوشگوار اثر ڈال سکے۔ اسلام نظام تعلیم کے مطابق معلم صرف علم ہی نہیں فراہم کرتا بلکہ اس کا درجہ ایک مرشد اور مربی کا ہوتا ہے۔ اسلامی تعلیمی اداروں میں پہلے قرآن کی تعلیم دی جاتی ہے' پھر مدرسوں میں مختلف دینی علوم سکھائے جاتے ہیں اور آخر میں جامعات میں اعلیٰ تعلیم دی جاتی ہے۔ ان کے علاوہ سائنسی ادارے بھی ہمیشہ سے اسلامی معاشرہ کا حصہ رہے جن میں ہسپتال' رصد گاہیں اور دوسرے پیشہ ورانہ علمی ادارے شامل ہیں۔

ان کے ساتھ اخلاقی اور روحانی تربیت کے لئے خانقاہیں' ہندوستان' ایران' ترکی وغیرہ میں ہمیشہ سے رہی ہیں' اور "تکیے" بھی سلطنت عثمانیہ کی علمی نظام کا حصہ رہے ہیں۔ ان خانقاہوں' زاویوں اور "تکیوں" میں علم معرفت سکھایا جاتا تھا جس کو نصر نے علم مقدس

یا sacred science کا نام دیا ہے۔ ان کے علاوہ فلسفہ اور حکمت اسلامی نصاب کا ہمیشہ بہت اہم حصہ رہے ہیں۔ مسلمانوں کو یونانی فلسفہ اور علوم پر اچھی خاصی دسترس حاصل تھی۔

عصر حاضر کے چیلنج کا مقابلہ کرنے کے لئے اسلامی دنیا کو اسی پرانے یا "روایتی" نظام تعلیم کو دوبارہ رائج کرنے کی ضرورت ہے۔

حسین نصر روایتی اسلامی فن تعمیر کو بھی اسلامی دنیا میں رائج کرنے کے حق میں ہیں۔ مسجدوں میں مینار اور منبر کے روحانی اثرات کا ذکر ہے روایت کی روحانیت اور سری انداز فکر اور بھی واضح ہو جاتی ہے۔

حسین نصر کے نزدیک اسلام کو نظریہ حیات قرار دینا غلط ہے۔ یہ نظریاتی زاویہ نظر بیشتر بنیاد پرستوں کا ہے۔ یہ دنیوی طاقت سیاست' معاشرتی اثر و رسوخ کو اسلام کی اصل بتاتے ہیں' جبکہ دراصل اسلام خدا اور بندے کے درمیان رابطہ استوار کرنے کے لئے آیا تھا۔ دنیا داری اور جہاں داری کے برخلاف اسلام نفس کی پاکی' اللہ سے لگاؤ اور روح کا ارتقاء' صلہ رحمی اور انسان دوستی کا مذہب ہے اور یہی اسکی صحیح تفسیر ہے۔

حسین نصر کے ناقدین ان کی روحانیت کو ایک "لوری" کہتے ہیں جو قوم کو جہد پیہم کے برخلاف سلانے کے کام آتی ہے۔ تصوف کی اہمیت سے انکار نہیں لیکن جدید تقاضوں اور نئی دنیا کے چیلنج سے منہ موڑنا یا انکی طرف پیٹھ کرنا بھی دانش مندی نہیں۔

ابن عربی رینے گنوں' فرتج شیوں اور حسین نصر کی روایت کے پیروکار پاکستان میں محمد حسین عسکری (مرحوم)' سلیم احمد' سہیل عمر اور دیگر بے شمار تعلیم یافتہ افراد ہیں اور بعض شعراء اور ادبا کو اس مکتب فکر سے خاص لگاؤ ہے۔ حسین نصر کا تعلق چونکہ اہل تشیعہ سے ہے لہٰذا وہ سمجھتے ہیں کہ اہل بیت مسلمانوں کی امامت کے لئے خاص طور پر موزوں ہیں۔ نبوت کے خاتمے کے ساتھ وحی کاا سلسلہ بھی ختم ہوا لیکن ولایت کا سلسلہ جاری و ساری ہے۔ ولایت اہل بیت میں منتقل ہوگئی لہٰذا اہل بیت روحانی اعتبار سے عام مسلمانوں سے افضل ہیں اور امامت کے حق دار بھی۔

حسین نصر اہل تشیع اور اہل سنت کے درمیان کوئی تفریق پیدا کرنا نہیں چاہتے بلکہ

مسلم امت کی وحدت کی بات کرتے ہیں اور اس کے لئے کوشاں ہیں۔ نصر مغرب کی صارف ثقافت پر کڑی تنقید کرتے ہیں اور اہل مشرق کو سادہ زندگی گذارنے کی دعوت دیتے ہیں۔ گروہ تصوف کے قائل ہیں لیکن شریعت کی پابندی پر بھی زور دیتے ہیں۔ نصر کی فکر میں کوئی مثبت عنصر نہیں اور نہ ہی دور جدید اور پس جدید کے مسائل کے حوالہ سے ان کے یہاں کوئی مسلمانوں کے لئے قابل قبول حل ملتا ہے۔

اسماعیل راجعی الفاروقی

اسماعیل فاروقی (لبنانی) فلسطینی مسلمان مفکر ہیں۔ وہ ایک تاریخ داں ہیں۔ فاروقی نے امریکہ میں ہجرت کرنے کے بعد وہیں سکونت حاصل کرلی۔ عرصہ تک وہ ٹمپل یونیورسٹی سے وابستہ رہے' پھر مسلمانوں کی امریکہ میں شناخت کی جدوجہد میں بھرپور حصہ لیا اور قائدانہ کردار ادا کیا۔ ان کی کوششوں سے اسلامک سوسائٹی آف نارتھ امریکہ قائم ہوئی جس کے سربراہ رہے۔ اور اس طرح انٹرنیشنل انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک تھاٹ کا قیام عمل میں آیا اور مسلمانوں کی مختلف پیشہ وارانہ انجمنیں بنیں اور امریکہ اور کینڈا کے ہر بڑے شہر میں اسلامک سینٹر قائم ہوئے۔

اسلام کی تفسیر کے حوالہ سے اسماعیل فاروقی نے تمام طبیعی اور سماجی علوم کی اسلامی تفسیر و تعبیر کا پروگرام شروع کیا اور امریکہ اور اس سے باہر مسلم دنیا میں ہر جگہ اسلامی علمی کام کو آگے بڑھانے کی جدوجہد کی۔ علم کے اسلامیانے یعنی "اسلامائزیشن آف نالج" "Islamization of Knowledge" کی اصطلاح ان ہی سے منسوب ہوئی۔

اسماعیل فاروقی نئے زمانے کے تقاضوں کے حوالہ سے سائنسی علمی ترقی کے حق میں تھے۔ مسلم دنیا کو مغرب کے علوم سے بھرپور آگاہی اور ان علوم کی اسلامی تفسیر کے قائل اور اس کے لئے کوشاں تھے۔ بیسویں صدی کے دوسرے نصف حصہ کے حوالہ سے اسماعیل فاروقی بہت بڑا نام ہے۔ اسلامی یکجہتی کے لئے انہوں نے جو کام کیا وہ بلاشبہ قابل تحسین ہے۔ امریکی مسلمانوں کی اسلامی شناخت ابھارنے میں بھی انکی کوششوں کو بھلایا نہیں جاسکتا۔ انکا علوم کی اسلامی تفسیر کا پروگرام تو خصوصاً انکی پہچان بن گیا۔

اسماعیل فاروقی آنے والی صدی کے حوالے سے مسلمانوں کو تیار کرنا چاہتے تھے۔ وہ پس جدید دور کے مسائل کا نہ صرف واضح شعور رکھتے تھے بلکہ اس سے نبرد آزما ہونے کے لئے مسلمانوں کو جدید علوم سے مسلح کررہے تھے۔ لیکن ساتھ ساتھ اسلامی اقدار یا اسلامی روایات اور اسلامی اخلاقیات کی حفاظت بھی انکے منشور میں شامل تھی۔ ان کی اسلامی دنیا میں مقبولیت ہی انکی موت کا پروانہ بن گئی اور بظاہر ایک مسلمان بنیاد پرست نے انہیں انکی اہلیہ لامعہ فاروقی سمیت ۱۹۸۸ء میں قتل کردیا۔ آیا یہ قتل سیاسی نوعیت کا تھا یا خالص مذہبی نوعیت کا یہ یقین سے نہیں کہا جاسکتا۔ لیکن اسماعیل فاروقی کی موت سے اسلامی دنیا کو جو نقصان پہنچا وہ ناقابل تلافی ہے۔ اسماعیل فاروقی کی اہم کتابوں میں A Cultural Atlas of Islam ہے جو انہوں نے اپنی اہلیہ لامعہ فاروقی کے ساتھ مل کر لکھی۔ جیسا کہ نام سے ظاہر ہے اس کتاب میں انہوں نے اسلامی تہذیب کے تقریباً ہر گوشہ کی وضاحت کی ہے۔ اس میں اسلام کے بنیادی عقائد' مسلمانوں کی عبادات' انکے تہذیبی رویے' انکے اخلاقی و سماجی اقدار' انکے معاشی نظریات وغیرہ شامل ہیں اور ساتھ ہی ساتھ اسلامی فن تعمیر' فنون لطیفہ' سائنسی ارتقاء' فلسفہ' تاریخ' عربی زبان اور ادب وغیرہ پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔

اسماعیل فاروقی راسخ العقیدہ اسلامی نقطہ نظر کے علم بردار تھے یعنی اسلام کے اس روپ کے مرید تھے جو آفیشل اسلام کہلاتا ہے' جس میں توحید کے عقیدہ کو مرکزی اہمیت حاصل ہے اور شریعت کی پابندی پر زور ہے لیکن ساتھ ہی بین المذہبی مکالمہ کی بھی گنجائش موجود ہے۔ اسلام کی مشنری روح بھی ان کی کوششوں میں نظر آتی ہے۔ امریکی مسلمان ہونے کی وجہ سے ان کے یہاں اسلام کی ایک جدید تفسیر نظر آتی ہے۔ جدیدیت سے پرہیز اور حد درجہ قدامت پرستی سے بھی پرہیز کرتے ہوئے وہ ایک درمیانی راہ پر چلتے نظر آتے ہیں۔ مغربی علوم سے استفادہ اور انکو اسلامی قالب میں ڈھالنا انکے منشور کا اہم ترین حصہ تھا۔ وہ ایک فلسفی کی بجائے ایک سماجی رہنما تھے۔ اسماعیل فاروقی بنیادی طور پر تاریخ دان تھے۔ انکے یہاں اسلام کی تبلیغ اور اسکے اصولوں کو اپنانے کا ایک وسیع پروگرام ملتا ہے۔

اکبر سید احمد

اسلامی دنیا میں اکبر سید احمد کا نام بحیثیت ایک ماہر عمرانیات ابھر رہا ہے۔ احمد نے پنجاب یونیورسٹی اور پھر کیمبرج اور ہارورڈ میں پڑھا اور پڑھایا ہے۔ احمد کیمبرج کی پاکستان کی قائم کردہ اقبال مسند پر بھی فائز رہ چکے ہیں۔ اسلامی دنیا اور مغرب کے درمیان مفاہمت پیدا کرنا احمد کے نزدیک ایک اہم مشن ہے جس پر وہ کام کررہے ہیں۔ احمد کی کتابوں میں مغربی اور اسلامی معاشرے دونوں پر تنقید ملتی ہے' لیکن وہ نہ مغرب کو رد کرتے ہیں اور نہ ہی مشرق کی اسلامی دنیا کو نئی دنیا کے حوالہ سے مکمل طور پر بری الذمہ سمجھتے ہیں۔ البتہ وہ اہل مشرق میں اہل مغرب کے سماجی مزاج کی تفہیم پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اہل مغرب کو اسلامی دنیا کے مسائل اور اسکے معاشرتی' اقتصادی' اخلاقی اور دیگر مسائل اور رویوں سے روشناس کروانا چاہتے ہیں۔

احمد کی کتاب Pakistan Society پاکستانیوں کے سماجی رویوں کی روداد ہے اور Discovering Islam اہل اسلام کے سماجی رویوں' اخلاقی اور سماجی فکروں' سماجی مسائل' انکے جذبات و احساسات و خواہشات کا آئینہ ہے۔ Towards a Sociology of Islam میں احمد نے نئی دنیا کے حوالہ سے اسلامی سماجیات کے خدوخال پر بحث کی ہے اور یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ نئی دنیا کی عمرانیات اور ازمنہ وسطیٰ کی اسلامی عمرانیات میں کیا فرق ہے یا ہوسکتا ہے۔

پس جدیدیت کی بحث سے احمد کو شدید دلچسپی ہے اور اس حوالہ سے ان کی دو کتابیں آچکی ہیں ایک Postmodernism and Islam اور دوسری کتاب جس کی ادارت ڈونلڈ ھسٹنگ (Donald Hasting) کے ساتھ ملکر کی اسکا نام Islam and Post modernity ہے۔

پس جدیدیت کی بحث احمد نے اگرچہ Discovering Islam میں بھی اٹھائی ہے لیکن اتنی تفصیل سے نہیں جتنی پس جدیدیت پر اپنی دوسری کتابوں میں۔ اول الذکر کتاب میں احمد نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ ہر معاشرہ کے کچھ آدرش یا عینیتیں یا آئیڈیئل

ہوتے ہیں اور کچھ حقائق۔ آئیڈیل اور حقائق کے درمیان ہمیشہ ایک تناؤ رہتا ہے۔ معاشرہ چاہتا ہے کہ عظمتوں کی طرف جائے لیکن حقائق بہت تلخ اور پیچیدہ ہوتے ہیں جو آئیڈیل کے حصول میں رکاوٹ بن جاتے ہیں۔

اپنی پہلی کتاب Postmodernism and Islam میں احمد نے اسلامی دنیا کے حوالے سے پس جدیدیت کو ایک چیلنج بتایا ہے۔

احمد کے نزدیک اسلام کی ایک مسخ شدہ تصویر پیش کرنے میں مغرب کے میڈیا نے بھرپور کردار ادا کیا ہے۔ تشدد کے اکا دکا واقعات کو مثال بنا کر اسلامی دنیا کے مزاج کو تشدد پسند اور غیر رواداری ظاہر کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

احمد کے مطابق عصر حاضر میں اسلامی مطالعات کو دو حوالوں سے پرکھا جاسکتا ہے' مسلمان مصنفین کے حوالے سے اور مغربی مصنفین کے حوالہ سے۔ ان دونوں حوالوں سے اسلامی دنیا کی تفسیر کرنے والوں کو انکی اپنی اپنی تکوین کے ذریعہ سمجھا جاسکتا ہے۔ اسلامی دنیا پر لکھنے والے مسلمان مصنفین یا تو روایت پسند (Traditionalist) ہیں یا بنیاد پسند (radicals) ہیں یا جدیدیت پسند modernist ہیں۔ اور غیر مسلم مصنفین کو بھی تین قسموں میں شمار کیا جاسکتا ہے' پرانے روایتی مستشرقین' نئے عالم اور میڈیا سے وابستہ عمومیت پسند۔ ان دو اقسام کے مصنفین کی فکر کے تجزیہ سے پتہ چلتا ہے کہ اسلامی دنیا سے متعلق لوگ کتنے مختلف الاراء ہیں اور اسلامی دنیا کو نئے زمانے کی حوالہ سے سمجھنا کتنا مشکل ہے۔ تاہم احمد کا خیال ہے کہ اسلامی دنیا کی صحیح تفہیم اس وقت ممکن ہے جب ان مختلف نقطہ ہائے نگاہ کو سمجھا جائے اور انکے بیچ سے کوئی ایسا راستہ نکالا جائے جو اسلامی دنیا کے مسائل کے حل میں معاون ہو اور اسلام کے حوالہ سے مغرب کے اندیشوں کو دور کرسکے (دیکھئے صفحہ ۳۷-۱۵۶ Postmodernism and Islam)

احمد اسلامی دنیا کے علما سے غیر مطمئن ہیں۔ انگلستان میں اسلامی پارلیمنٹ اور اسلامی سینٹر کے ڈاکٹر کلیم صدیقی مرحوم کا شمار ان کے نزدیک بنیاد پسندوں یا شاید قدامت پسندوں میں ہوسکتا ہے۔ یہ انتہا پسند ہیں اور آنے والی صدی کے تقاضوں کا پورا لحاظ نہیں کرتے اور اسلام کی قدامت پسندانہ تفسیر کرتے ہیں۔ اسی طرح ضیاء الدین سردار کا شمار بھی احمد

کے نزدیک بنیاد پسندوں میں ہوگا۔ فضل الرحمٰن انکے نزدیک ایک لحاظ سے جدیدیت پسند بھی ہیں دوسرے لحاظ سے قدامت پسند۔ بہرحال انکی قدامت پسندی اس انداز کی نہیں جیسے کلیم صدیقی کی ہے۔ یہ بنیاد پرست تو کم ہیں لیکن اس لحاظ سے جدیدیت پسند ہیں کہ نئے زمانے کے تقاضوں کو سمجھتے ہیں اور اسلام کی تفسیر میں ان کا لحاظ رکھتے ہیں۔ یوں بھی امریکہ میں رہنے کی وجہ سے انکی سوچ اور نقطہ نظر کسی قدر وسیع ہے۔

آنے والی نئی صدی کے حوالہ سے یوں بھی جدیدیت کے اب وہ معنی نہیں رہے جو اقبال اور سرسید احمد خان کے دور میں تھے۔ یہ دو حضرات جدیدیت پسند ان معنوں میں تھے کہ لکیر کے فقیر اور مقلدانہ رویہ کے خلاف تھے اور اسلام کو جدید خطوط پر استوار کرنے پر زور دیتے تھے۔ سائنسی تعلیم، جمہوریت وغیرہ ان کے منشور کا حصہ تھا جو وہ اسلام کی تفسیر میں شامل کرنا چاہتے تھے۔ لیکن دور پس جدید کے مسلم جدیدیت پسند ان سے بہت مختلف ہیں۔ سلمان رشدی اور طارق علی کو احمد اس نئے کھاتے میں شمار کرتے ہیں۔ سلمان رشدی نے اپنے آپ کو ایک انٹرویو میں "سیکولر مسلم" بتایا۔ احمد کا یہ سوال بالکل جائز ہے کہ بھلا مسلمان بھی سیکولر ہو سکتا ہے؟ کیا یہ جدید مسلمان صحیح معنوں میں مسلمان کہلانے کے مستحق ہیں۔؟ سلمان رشدی اگر مسلمان ہے تو اس پر خمینی کا ارتداد کا فتویٰ کہاں تک لاگو ہوتا ہے۔؟

بہرحال ان انتہا پسندوں کے علاوہ اور بھی جدید مسلمان علما ہیں، مثلاً اسماعیل راجی الفاروقی یا خود اکبر ایس احمد، جن کا شمار دونوں قسم کے انتہاپسندوں میں نہیں ہوتا۔

اسی طرح احمد مستشرقین کے روایتی رویوں کا احساس رکھنے کے باوجود، جن میں اسلام کی تنقید زیادہ تھی اور توصیف کا عنصر بہت کم، ان کے خلاف مسلمانوں کے شدید ردعمل کو صحیح نہیں سمجھتے۔ تنقید کے باوجود بھی ان لوگوں نے اسلام پر لکھ کر ایک لحاظ سے اسلامی معلومات میں اضافہ بھی کیا ہے اور ایک نیا زاویہ نظر بھی دیا ہے، گویا ایک لحاظ سے اسلام کی خدمت کی ہے۔ ان کے کام کو اسکے صحیح تناظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے اور جہاں انکی اسکالرشپ سے اسلام کو فائدہ پہنچا وہاں انکی ستائش کی ضرورت ہے۔

جہاں تک نئے مستشرقین کا تعلق ہے مثلاً جان اسپوزیٹو (John Esposito) اور

کیرلیں واڈس (Charris Wadis) اور ایڈورڈ سعید (Edward Saeed) وغیرہ۔ ان حضرات کی کتابوں میں اسلام دشمنی سے عام طور پر پرہیز ہے اور یہ سب اسلام کو صحیح معنیٰ میں سمجھنے کی غیرجانبدارانہ کوشش کرتے ہیں۔ ان کی تفسیر سے ہمیں اتفاق ہو یا نہ ہو لیکن ان کی نیت اور انکی کوشش کو معروضی انداز پر سراہنے کی ضرورت ہے۔

البتہ میڈیا کے صحافیوں نے اسلام کی بہت مسخ شدہ تصویر پیش کی ہے اور مغرب کو اسلام سے متنفر کرنے میں خاصہ کردار ادا کیا ہے۔ احمد نے میڈیا کے غلط کردار پر تنقید کی ہے۔ میڈیا صرف اسلام کے حوالہ سے ہی نہیں بلکہ نئ دنیا کے حوالہ سے بعض اوقات شیطان کی حیثیت اختیار کرلیتا ہے۔ عمومیت کے نتیجہ میں غلط رائے قائم کرنے اور اسلامی ماحول کو مضحکہ خیز اور بعض اوقات غیررواداار اور تشدد پسند ثابت کرنے میں یہ پیش پیش ہیں۔

احمد کے خیال میں اسلام کو اسلامی عینیتوں اور اسلامی حقائق کے تناظر میں سمجھنے کی ضرورت ہے۔ اسلامی تہذیب کی بنیادیں توحید پر استوار ہیں اور پیغمبر خدا محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس کی تفسیر ہیں اور وہ مسلمانوں کے محبوب ہیں کیونکہ وہ محبوب خدا ہیں۔ اگر اہل مغرب مسلمانوں کے جذبات کا خیال اور لحاظ کریں تو کوئی وجہ نہیں کہ مغرب اور مشرق میں رنجش اور تناؤ پیدا ہو۔ اسی طرح اہل اسلام کو چاہئے کہ مغرب کی انفرادیت اور آزاد منشی کو ان کے صحیح تناظر میں سمجھ کر اس کی خوبیوں کا اعتراف کریں اور خامیوں پر بے شک نکتہ چینی کریں۔

احمد ایک ماہر عمرانیات ہیں اور پس جدیدیت پر ان کا نقطہ نظر اسی انداز کا ہے۔ احمد نے اسلامی کلچر کی کوئی بہت گہری تحلیل نہیں کی اور نہ ہی پس جدید ثقافت کے مسائل کا کوئی قابل عمل حل بتایا ہے۔ بہرحال ان کا اس موضوع پر قلم اٹھانا ہی غنیمت ہے۔ کم از کم وہ اس طرح مسلمانوں کی توجہ نئ صدی کے مسائل کی طرف مبذول تو کررہے ہیں۔

اسلامی دنیا کے سامنے پس جدیدیت کا چیلنج اور لائحہ عمل

اسلامی دنیا کو پس جدید دور کے چیلنج کا مقابلہ کرنے کے لئے لائحہ عمل پر غوروخوض کرنے کی ضرورت ہے۔ یہاں خاص طور پر تین عوامل پر توجہ دینی چاہئے

(الف) ٹکنالوجی کے فروغ کا مسئلہ

(ب) انفرادیت اور شخصی آزادی کا مسئلہ

(ج) مساوات اور بنیادی انسانی حقوق کا مسئلہ

پس جدید دور کے عطیات اسکے مسائل اور اس کے آلام کا جائزہ لینے کے بعد اسلامی دنیا پر اس کے اثرات پر خواہ وہ مثبت ہوں یا منفی توجہ کے ساتھ غور و فکر کی ضرورت ہے۔

(الف) ٹکنالوجی کے فروغ کا مسئلہ

جہاں تک ٹکنالوجی، خصوصاً مواصلات اور آلات حرب کا تعلق ہے، اس پر کسی کا بس نہیں چلتا کہ ان سے بے نیاز ہوکر معاشرہ کے لئے کوئی لائحہ عمل تجویز کیا جاسکے۔ مغرب اور مشرق میں توازن قائم رکھنے کے لئے مشرق کے لئے بھی نئی ٹکنالوجی پر دسترس اتنی ہی ضروری ہے جتنی مغرب کے لئے۔ آلات حرب، مغرب، اور ایٹمی طاقت کا مقابلہ کرنے کے لئے بھی اہل مشرق اور خصوصاً اہل اسلام کو تیار رہنے کی ضرورت ہے کیونکہ عالمی امن کے سلسلہ میں مذاکرات اور گفتگو اسی وقت کامیاب ہوسکتے ہیں جب طاقت کا توازن قائم ہو۔ لبرل ڈیموکریسی، عالمی مفاہمت، امن اور رواداری کے محض نعروں سے مسائل حل ہوجانے کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ اس قسم کے مذاکرات و مکالمات کی حیثیت

ثانوی ہے۔ اولیت معاشی خودکفیلی اور ٹکنالوجی اور عسکری طاقت میں برتری نہ سہی کم و بیش برابری کو حاصل ہے۔ تاہم اسلامی دنیا کے اپنے معاشرتی مسائل کا حل مغرب سے مختلف ہو سکتا ہے۔ مغربی معاشرہ کے بعض اقدار کا جو ٹکنالوجی کا شاخسانہ ہیں، صحیح درک حاصل ہوجانے کے بعد مشرقی اور خصوصاً اسلامی دنیا کو چاہئے کہ ان کا بنظر غائر جائزہ لے اور ان کے مغرب میں رواج پانے کی وجوہات کا مطالعہ کرے اور ان روایات یا اقدار کی فلسفیانہ تحلیل کر کے ان کے مضمرات کو سامنے لاکر اور متبادل اقدار تجویز کرے۔ میں نے ایسے چند اقدار کی تحلیل و تجزیہ اور متبادل اقدار کے فروغ کی تجویز پیش کی ہے۔

(ب) انفرادیت و آزادی

مغرب میں دور حاضر میں آزادی اور انفرادیت سب سے زیادہ قدر کی نگاہوں سے دیکھی جاتی ہیں۔ مغرب کے انفرادی مزاج کا تفصیلی جائزہ اس مضمون میں پہلے ہی آچکا ہے۔ اب اگر غور سے دیکھا جائے تو آزادی اور انفرادیت کو حتمی قدر بنانے والوں نے انسان کے مزاج کی صحیح تفہیم نہیں کی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بھیڑ چال پر چلنے والے سوجھ بوجھ کھو کر اندھوں کی طرح پہلے سے متعین راستے پر چل پڑتے ہیں جن کی وجہ سے روحانی بصیرت کے ساتھ ساتھ بہت جلد بصارت سے بھی ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں اور منزل کی بجائے طریق کو زندگی کی معراج سمجھ لیتے ہیں۔ بندھے ٹکے اصولوں پر چلنے کی وجہ سے بہت جلد آزادی سے ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں اور ایک مجبور اور غلامانہ زندگی گزارنے پر مجبور ہوجاتے ہیں۔ لیکن اس کے برعکس آزادی اور انفرادیت کو حتمی درجہ دینے والے بھی کسی خوشگوار صورتحال سے دوچار نہیں ہوتے۔ خوف، تشویش مغائرت انکو بھی اس طرح لپیٹ میں لے لیتی ہیں جیسے ذلت، جبر اور استبداد سماجی، مذہبی اور سیاسی شریعتوں پر چلنے والوں کو پابند سلاسل کرتی ہیں۔ اور پھر اندھی آزادی اور انفرادیت کا پرچار کرنے والے انسان کی سماجی جبلت کو نظرانداز کرتے ہیں۔ وجودیت پسندوں نے "انسان اپنی ذات میں تنہا ہے" کا نعرہ لگا کر اسکی ذہنی واردات، کیفیات اور قلبی تجربات کی انفرادی حیثیت کو حد درجہ اجاگر کیا لیکن اپنے غم، خوشی، نفرت، محبت اور اسی قسم کے دوسرے تجربات میں دوسروں کو شریک

کرکے ان کے غم یا لطف کو دوبالا کرنے کی صلاحیت کو نظرانداز کردیا۔ انسان خواہ خوش ہو یا غمزدہ، خوش ہو یا مطمئن یہ ساری کیفیات اور واردات قلبی کسی دیگر یعنی "the other" کو اپنے ساتھ شریک کرنے سے دوچند ہوجاتی ہیں۔ بعض وجودیت پسندوں نے ایک شخص اور دیگر "the other" میں فرق کو غیرضروری طور پر نمایاں کیا ہے۔ انسان کبھی بھی "دوسرے" سے مکمل طور پر علیحدہ نہیں ہوتا، بلکہ بقول ہائڈیگر اسکے وجود کا اثبات "وہاں ہونے" میں ہوتا ہے۔ Dasein کے معنی ہی "اسکا وہاں ہونا ہے"۔ بالفاظ دیگر دنیا سے کنارہ کشی یا دوسروں سے لاتعلقی انسان کے لئے کوئی معنی نہیں رکھتی۔ عصرحاضر کے انفرادیت پسند ایک "شریک شعور" "Shared consciousness" کو بالکل خاطر میں نہیں لاتے، جبکہ شریک شعور نئی دنیا کے انسان کے بہت سارے مسائل کا حل ہے۔ اسلامی معاشرتی اخلاقیات کی بنیاد مشترک شعور میں ہے۔ بقول اقبال

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں

شریک شعور اور مشترک ارادہ انسان کے بہت سارے آلام کا حل ہے۔ خاندانی رفاقتیں، دوستوں کی محبتیں، کیمونٹی کا شعور، بھائی چارہ اور اجتماعی ارادہ کی بنیادیں صرف آسمان سے اتاری ہوئی اخلاقیات یا حکومت کی طرف سے جاری کردہ قوانین میں مضمر نہیں بلکہ یہ انسان کے گہرے شعور اور اسکی جبلت کا حصہ ہیں۔ سماج کی بنیادیں صرف مادی ضروریات پر استوار نہیں ہوتی ہیں بلکہ فرد کی قلبی کیفیات میں ان کا سراغ ملتا ہے۔ گویا فرد کی تکمیل ہی دوسرے کے اثبات سے ہوتی ہے۔ ایرش فرام نے ایک عمرانی نفسیات کے ماہر کی حیثیت سے اس امر پر بھرپور روشنی ڈالی ہے اور To Have or to Be میں مشترک زندگی کے مضمرات کو مکمل طور پر سامنے لانے کی کوشش کی ہے۔

مسلم معاشرہ کے پاس نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات میں پہلے ہی اسلامی برادری یا عالمی برادری کے سلسلہ میں ہدایات موجود ہیں۔ قرآن اور اللہ کا رسول نہ سائنس کی ترقی کے خلاف ہے، نہ مادی ترقی کے، نہ معاشرتی تبدیلی کے۔ یہ تینوں قسم کی تبدیلیاں ارتقاء انسانی کا لازمہ ہیں۔

مغرب کے مفکرین کا المیہ یہ ہے کہ انہوں نے جہاں کائنات کی تسخیر کو مادی ارتقا قرار دیا وہاں شخصی آزادی اور انفرادیت کو انسانی ارتقا کی معراج سمجھ لیا۔ گویا انکے نزدیک نفسی ارتقاء بھی جسمانی اور مادی پابندیوں سے آزاد ہونے کا نام ہے۔ معاشرہ اگر آپ پر کچھ قوانین نافذ کرتا ہے تو وہ جسمانی طور پر آپ کو پابند کردیتا ہے۔ مثلاً آپ کی جنسی آزادی پر قدغن لگاتا ہے، آپ کو خاندان کے دائرے میں جنسی زندگی گزارنے کا حکم دیتا ہے۔ اہل مغرب سمجھتے ہیں کہ انکی جنسی زندگی پر یہ پابندی انکو صرف جسمانی طور پر ہی پابند نہیں کرتی بلکہ انکے نفس کو بھی پابند کردیتی ہے اور آزاد "وجود" کو قید کردیتی ہے، جبکہ صورت حال ضروری نہیں کہ ایسی ہو جیسی اہل مغرب سمجھتے ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ بھرپور جسمانی اور مادی آزادی نفس، روح یا جدید محاورہ کے مطابق "وجود" کو آزاد کرنے کی بجائے محصور کردیتی ہے۔ مثلاً خوردونوش اگر کسی اصول اور قانون کے تحت نہ کیا جائے تو نہ صرف ہاضمہ خراب ہوتا ہے بلکہ ذہنی طور پر بھی آدمی پریشان ہوجاتا ہے اور سکون قلب غارت ہوجاتا ہے۔ جنسی آزادی کی انتہا بھی نہ صرف جسمانی عوارض کا باعث بنتی ہے بلکہ انسان کی نفسانی تسکین بھی اس سے مجروح ہوتی ہے۔ اس طرح زندگی کے معمولات کو نظم و ضبط کے تحت گزارنے کی بجائے بے نظم انداز سے گزارنے سے سہولت کی بجائے دشواریاں زیادہ پیدا ہوتی ہیں اور جسم کے ساتھ ساتھ نفسی، روحانی یا ذہنی وجود بھی منفی طور پر متاثر ہوتا ہے۔

بلاشبہ انسان کے نفسی اور روحانی ارتقا میں غیرضروری جسمانی، مادی، معاشرتی، مذہبی، ماحولیاتی پابندیاں بعض اوقات حائل ہوکر اسے لکیر کا فقیر بنادیتی ہیں اور اسکی فکر کو محبوس کردیتی ہیں۔ لیکن یہ بات محض ایک حد تک درست ہے۔ مکمل شخصی آزادی اور انفرادی طرزحیات بھی جسمانی اور مادی تکالیف کے ساتھ ساتھ ذہنی، روحانی اور وجودی بے معنویت کو جنم دیتی ہے اور مغائرت، اجنبیت، تنہائی، تشویش اور رنج و الم کا پیش خیمہ ثابت ہوتی ہے۔ شخصی آزادی کے بیشتر مبلغین مملکت، مذہب، معاشرتی قوانین، خاندان اور ہر قسم کے ادارہ سازی کے خلاف ہیں۔ لیکن ان اداروں کے بغیر گزارہ کیونکر ممکن ہے اس سوال سے چشم پوشی کرتے ہیں۔ اگر ادارے نہ ہوں تو معاشرہ میں افراتفری برپا ہوجائے۔ اگر کوئی

کسی کا پابند نہ ہو اور ہر شخص محض "جیو اور جینو دو" کا نعرہ لگاکر ذمہ داریوں سے دستبرداری کا اعلان کررہا ہو تو کوئی بھی کسی کام کے کرنے کے قابل نہ ہوسکے گا۔ ہر طرف ایک بے یقینی کی صورت پیدا ہوجائیگی۔ نہ ڈاکٹر مریض کا اپنی مرضی یا خواہش کے خلاف علاج کرے گا' نہ کوئی استاد کسی شاگرد کو اپنی خواہش یا مرضی کے خلاف تعلیم دینے کے لئے وقت نکال سکے گا نہ شاگرد پڑھنے کے لئے اس وقت تیار ہوگا جب استاد فارغ ہو' نہ سبزی' پھل اور گوشت کی دوکان مالک کی مرضی کے بغیر کھلی ہوگی اور نہ خریدار دوکاندار کے اوقات کار کے مطابق خریداری کے لئے آنا چاہے گا۔ نہ کوئی خاندان ہوگا' نہ کوئی گھر' گویا شخصی آزادی کے علمبردار کسی کو پابند نہیں کرسکیں گے کہ وہ آکر سبزی بیچیں یا مرض کا علاج کریں۔ نتیجتاً" آزادی کی بجائے ایک مجبوری کی کیفیت طاری ہوجائے گی۔ چونکہ کسی بھی معاملہ میں کسی دوسرے کا کوئی عمل دخل کسی شخص کی مرضی کے بغیر ہو نہیں سکتا لہٰذا کوئی شخص بھی یہ یقین سے نہیں کہہ سکے گا کہ کون کس وقت اس کی مدد کو آئے گا۔ کوئی مروت' کوئی وفاداری' کوئی بھائی چارہ' کسی قسم کی مفاہمت کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے گی۔ نئی دنیا کے انسان کو غیریقینی صورتحال unpredictability میں جینے کا ڈھنگ سیکھنا پڑے گا۔

میشیل فوکو کی شخصی آزادی کا خواب انسان کو ایک ایسی صورتحال سے دوچار کردیگا جس میں شخصی آزادی کی قیمت حددرجہ مجبوری اور بے بسی کے سکوں میں اداکرنی ہوگی۔

یہاں حال انفرادیت کا ہے۔ اول تو انفرادیت کے علمبردار یہ بھول جاتے ہیں کہ جینیات کے اصولوں کے پیش نظر انفرادیت کو ایک خواب سے زیادہ درجہ نہیں دیا جاسکتا۔ ہر فرد کے احساسات' جذبات' خیالات' افکار' طور طریقے رویے اس کی جینیں (genes) میں مخفی ہیں۔ فطری طور پر تو ان جینس سے آزاد ہونا ناممکن ہے البتہ جینیاتی انجینئرنگ کے ذریعہ ان جینوں میں تبدیلی کی جاسکتی ہے لیکن وہ اس وقت جبکہ بچہ معرض وجود میں نہیں آیا ہو۔ گویا رحم مادر میں تبدیلی ہوجائے تو اور بات ہے لیکن پیدائش کے بعد تو فرد کی جین اس کو مجبور محض رکھتی ہے۔ قبل از پیدائش تبدیلی فرد خود نہیں بلکہ اسکے والدین کی اجازت سے ڈاکٹر کرسکتے ہیں۔ گویا اپنی زندگی کا آزادانہ فیصلہ کرنے سے قبل ہی والدین یا

ڈاکٹر جینز میں تبدیلی کرکے فرد کو وہ بنا سکتے ہیں جو وہ چاہیں؟ چونکہ جینس سے چھٹکارا ممکن نہیں لہٰذا انفرادیت خام خیالی سے زیادہ درجہ نہیں رکھتی۔

ایک بالغ گوشت پوست کے چلتے پھرتے انسان کو جو اپنے آپ کو ایک آزاد فرد سمجھتا ہے معاشرتی سطح پر انفرادیت کے اظہار کے جو مواقع میسر آتے ہیں اگر وہ ان مواقع سے بھرپور استفادہ کرنا چاہے تو بھی دوسرے افراد مثلاً اہل خاندان یا اہل معاشرہ' یا اہل مملکت کے ساتھ ٹکراؤ سے بچ نہیں سکتا اور تصادم اور تناؤ کے بعد بھی انفرادیت کا مکمل اظہار ممکن نہیں۔ یہ تناؤ اور ٹکراؤ ضروری نہیں کہ کسی جبر کا نتیجہ ہو بلکہ فطری صورتحال کا نتیجہ بھی ہوسکتا ہے' جس کے لئے معاشرہ کا کوئی دوسرا فرد ذمہ دار نہ ہو بلکہ جو اتفاقی ہو یا محض حالات کا نتیجہ ہو۔ یہ تناؤ اور ٹکراؤ فرد کے وجود کو پہلے ہی اتنا مجروح کرچکا ہوتا ہے کہ اس کے نتیجہ میں پیدا ہونے والا غم و غصہ' تنہائی' مغائرت' تشویش کسی کو اس قابل نہیں چھوڑتے کہ وہ اپنے اظہار انفرادیت کے خواب کی تعبیر پاسکے۔ اگر وہ کوئی تخلیقی کام کر بھی لیتا ہے تو اظہار کی خواہش اسے مجبور کرے گی کہ وہ دوسروں سے اپنی خوشی یا تخلیق کی داد وصول کرے۔ لیکن بے داد معاشرہ میں داد دینے والے کہاں؟ اور کیا داد کے بغیر تخلیق کی خوشی کافور نہ ہوجائیگی؟ پھر ضروری تو نہیں کہ فرد ہر وقت تخلیق ہی کرتا پھرے۔ معمولات زندگی میں انفرادیت اسکا کتنا ساتھ دے گی۔ وفاداری' دوستی' رازداری' غم خواری' ہم نوائی' ہم سفری' دلربائی' ہم رکابی' ہم وطنی' ہم خیالی' وغیرہ یہ سب شریک شعور کے عطیات ہیں۔ اور شریک شعور کچھ لینے اور کچھ دینے (give and take) سے حاصل ہوتا ہے اور یہ کچھ لینے اور کچھ دینے کا معاملہ دراصل آدمی کو شعوری یا غیرشعوری طور پر پابند کردیتا ہے۔ اس کی بنیاد سماجی معاہدہ (social contract) میں ہے خواہ وہ معاہدہ غیرشعوری ہی ہو' اور بیان اور زبان کے بنا ہی ہو۔ پابند تو آدمی کو کہیں نہ کہیں ہونا ہی ہے۔ یہ سماجی معاہدہ ضروری نہیں کہ خودغرضی یا ذاتی مفاد (Self-interest) کی خاطر کیا گیا ہو۔ ساتھ رہ کر جینے کی خواہش یا شریک شعور کے اظہار کی خواہش بھی معاہدہ کی بنیاد ہوسکتی ہے۔ ہر قسم کا ایجاب و قبول آدمی کو پابند کرتا ہے۔ چنانچہ آزادی کا خواب ادھورا رہ جاتا ہے۔ انفرادیت نہ خوشی کی ضامن ہے اور نہ سکون قلب اور اطمینان کی۔ پھر انفرادیت کے کھوکھلے نعروں

سے کیا حاصل؟ انفرادیت اور آزادی کو بت بنانے سے کیا فائدہ؟۔ آئڈیولوجی پر تنقید اور اداروں کی مخالفت کرنے والے فوکو جیسے مغرب کے پوسٹ ماڈرنسٹ دراصل نطشے کی فکر کے زیر اثر کیا ایک سراب کے پیچھے نہیں بھاگ رہے۔؟

اور پھر میشیل فوکو جیسا ردتعمیریت کا علمبردار آزادی یا انفرادیت کو بھی معاشرہ کی بنیاد میں کوئی درجہ دینے کو تیار نہیں۔ جب تہذیب کی' معاشرہ کی' اقدار کی' کوئی بنیاد ہی نہیں ہیں۔ تو پھر کسی سائے کا تعاقب کرنا کیا معنی رکھتا ہے۔؟ دریدا کو تو کہیں کوئی متعین (fixed) معانی نظر نہیں آتے۔ ایک کڑیوں میں منسلک معانی کی زنجیر کو کسی بھی مقام پر روک کر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ زندگی کے یا زندگی سے وابستہ کسی بھی تصور کے یہی معنی ہیں۔ انفرادیت ہو یا آزادی کسی علامت کو بھی حتمی معنی کا درجہ نہیں دیا جاسکتا تو پھر انفرادیت کے پرستار انفرادیت کو کیوں بت بنائے ہوئے ہیں۔؟ شخصی آزادی کو کیوں معراج آدمیت تصور کرتے ہیں۔ اور اس کی کیوں پوجا کرتے ہیں۔؟

کیا یہ نہیں ہوسکتا کہ وہ ایک شریک شعور میں انسانیت کی فلاح اور اسکے معنی تلاش کریں۔ مکمل شخصی آزادی اور انفرادیت کا نعرہ خواہ وہ لبرل ڈیموکریسی کے دعویٰ داروں کی طرف سے ہو یا وجودیت پسندوں' پس جدیدی ناقدوں کی جانب سے ہو' آئڈیولوجی کے مخالفوں کی جانب سے ہو یا ساختیت' ردساختیت یا بعداز ساختیت کے پیروکاروں کی جانب سے ہو ایک انتہائی کھوکھلا نعرہ ہے جس سے انسان کے مسائل کا کوئی حل نہیں نکلتا۔ اکیسویں صدی کے نئے انسان کو مکمل شخصی آزادی اور انفرادیت اس طوفان بلاخیز سے نہیں نکال سکتی جس میں وہ پھنسا ہوا ہے۔ اگر کوئی تصور کوئی علامت اسے ڈوبنے سے بچاسکتی ہے تو وہ شریک شعور کا تصور ہوسکتا ہے۔ آدمی جبلی طور پر ایک معاشرتی حیوان ہے۔ اسکی خوشیاں' اسکے غم' اسکی تشویش' اسکی تنہائی' اسکی بے بسی اور اسکی کامیابی اور اطمینان قلبی معاشرہ میں جنم لیتی ہیں اور معاشرہ کے اندر رہ کر اور اسکے ساتھ ہم آہنگی پیدا کرکے ہی وہ زندگی کو معنی دے سکتا ہے۔ اس حقیقت کا اعتراف مغرب کے بعض مفکرین بھی کرتے ہیں مثلاً جان رالز (John Rawls) کے نقاد۔ جان رالز کے نظریہ عدل میں (جو دراصل نظریہ معاہدہ عمرانی کا احیا ہے) خود غرضی اور ذاتی مفاد (Self-interest) کو

سماجی معاہدہ کی بنیاد بنایا گیا ہے۔ لیکن اسکے نقاد اسے اسی بات پر ٹوکتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جان رالز جو لبرل ڈیموکریسی کا بڑا علمبردار ہے معاشرہ کی بنیاد خودغرضی پر رکھتا ہے جو غلط ہے۔ جبکہ حقیقت یہ ہے کہ معاشرہ کا وجود انسان کی سماجی جبلت کا اظہار ہے۔ انسان کی زندگی کے معنی ہی اسکے معاشرتی وجود سے عبارت ہیں۔ انسان نے کسی خودغرضی میں معاہدہ نہیں لیا' بلکہ معاشرہ کے بغیر وہ اپنے وجود ہی کو معنی پہنانے کے ناقابل ہے۔ اسکی خوشیاں اسکے غم اسکے مقاصد اسکے ارادے سب اسکے معاشرتی وجود کا حصہ ہیں۔

اسی طرح ایرش فرام' جو عصر حاضر کے نقاد کی حیثیت سے ایک اونچا مقام رکھتا ہے۔ عالمی انسانی برادری' محبت' بھائی چارہ اور ایک دوسرے کے دکھ درد اور خوشیوں میں شرکت اور خلوص' رحم اور انسانیت پروری کی تعلیم دیتا ہے اور آنے والی صدی کے انسان کے لئے انکی پرورش کو لائحہ عمل کے طور پر پیش کرتا ہے۔ حالانکہ وہ بھی بھیڑچال کا مخالف ہے اور شخصی آزادی اور انفرادیت کو اعلیٰ انسانی قدروں میں شمار کرتا ہے لیکن اس درجہ بھی نہیں کہ ان قدروں کا بت بناکر پوجنا شروع کردیا جائے اور انسان کی بنیادی جبلتیں محبت' بھائی چارہ پس پشت رہ جائیں۔

اسلامی فکر کے حوالہ سے عالم اسلامی میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بتائے ہوئے راستے پر چلتے ہوئے ہمیں شریک شعور کو اجاگر کرنے کی ضرورت ہے۔

(ج) مساوات اور بنیادی انسانی حقوق کا مسئلہ

مساوات اور بنیادی انسانی حقوق کا چارٹر تو سب سے پہلے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجتہ الوداع کے موقع پر دیا تھا جس میں کسی عجمی کو کسی عربی پر کسی مرد کو کسی عورت پر کسی امیر کو کسی غلام پر فوقیت نہیں دی گئی تھی۔ بلکہ عالمی اسلامی برادری کا تصور پیش کیا گیا تھا جو مساوات پر مبنی ہے۔ لیکن پس جدید دور میں بنیادی انسانی حقوق کے تصور کو بت بناکر پوجا جارہا ہے۔ مساوات اور بنیادی انسانی حقوق کے تصورات مغرب کی منطقی موشگافیوں میں مسخ ہوکر رہ گئے ہیں۔ عینیت اور حقیقت میں فرق پس پشت چلا گیا ہے۔ اور حقیقی مسائل کو نظرانداز کرکے مالک اور مزدور' عورت اور مرد حاکم اور رعایا' باپ اور بیٹا'

ماں اور بیٹی کے درمیان ایک تناؤ کی کیفیت پیدا ہوگئی ہے۔ مسلم دنیا کو مساوات اور بنیادی انسانی حقوق کے معانی پر نئے سرے سے غور و فکر کی ضرورت ہے۔ جب اللہ کے نزدیک تمام انسان مساوی ہیں تو انکے درمیان فرق کا کوئی جواز نہیں بنتا اور نہ ہی بنیادی انسانی حقوق کے پامالی کا کوئی جواز بنتا ہے۔ لیکن ان اعلیٰ اقدار کی تعبیر حقیقی صورتحال کے مطابق کرنے اور عمینت یا آدرش کے طور پر اسکو برتنے کی ضرورت ہے۔ معاشرہ میں تناؤ کی کیفیت پیدا کرکے نہ بنیادی انسانی حقوق حاصل ہوسکتے ہیں نہ ہی مساوات۔ عصرحاضر کے نئے انسان کے لئے لازم ہے کہ وہ اعلیٰ اقدار مثلاً محبت' بھائی چارہ' صلہ رحمی کے حصول کے لئے جدوجہد کرے۔ مساوات' بنیادی انسانی حقوق' شخصی آزادی' انفرادیت کی بھی حفاظت کے لئے جس حد تک ممکن ہوسکے سینہ سپر ہوجائے۔ لیکن محض کھوکھلے نعرہ لگاکر سماجی نزاع کی صورتحال پیدا کرنے سے بہتر ہے کہ وہ بحیثیت انسان کائنات میں اپنی مرکزی حیثیت منوانے کے لئے انسان پرور قدروں کا احیا کرے کیونکہ یہ قدریں صرف انسان پرور ہی نہیں کائنات پرور بھی ہیں جس میں خدا شناسی حرف اول کا درجہ رکھتی ہے۔

بنیادی انسانی حقوق کا نعرہ لگاکر اہل مغرب ہردم اہل مشرق خاص طور پر اہل اسلام کو تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔ نوعمر بچوں کی حقوق ولانے کے بہانے پاکستان کی قالین سازی کی صنعت کو تباہ کرنے کی کوششیں ہوتی رہیں اور قالین بانی کے کارخانوں کو بند کروانے کی کوشش میں نت نئے الزامات پاکستان پر عائد کئے جاتے رہے ہیں۔ اہل مغرب کو اس سے مطلب نہیں کہ تیسری دنیا کے بچے اگر کام نہ کریں تو کھائیں کہاں سے؟ بچوں کے سامنے تو دو راستے ہیں یا بھوکوں مرجائیں یا کام کریں۔ کام نہ کرنے سے بنیادی انسانی حقوق تو مل جائیں گے' لیکن پیٹ کا ایندھن نہ مل سکے گا؟ جس کے نتیجہ میں موت سے ہمکنار ہونے کے علاوہ کوئی چارہ نہ ہوگا۔

اسی طرح خواتین کے بنیادی حقوق اپنی جگہ پر' لیکن یہ حقوق مرد اور عورت کے درمیان تناؤ پیدا کرکے نہ حاصل ہوسکتے ہیں' نہ ہونگے۔ اس کے لئے اہل مشرق کو' جہاں عورت کو مرد کے مقابلہ میں کمتر سمجھا جاتا ہے اپنی سوچ کو بدلنا ہوگا۔ مسلمانوں کو قرآن اور سنت کی ان ارفع اقدار پر عمل کرنا ہوگا جس میں انسانوں کے درمیان کوئی تفریق نہیں' نہ

مرد عورت کے درمیان نہ آقا اور غلام کے درمیان' نہ غریب اور امیر کے درمیان۔ لیکن

ساتھ ہی ساتھ یہ بھی دیکھ لینا چاہیئے کہ قبائلی اور ثقافتی اقدار کو محض ظاہری عبادات کا ملمع چڑھا کر صحیح اسلام کے طور پر تشدد کے ساتھ پیش کرنے اور ان اقدار کو بالجبر اپنانے کا مطالبہ کرنے سے کوئی مسئلہ حل نہ ہوگا۔ بلکہ انتشار مزید بڑھے گا۔

چند افکار تازہ، اسلامی دنیا کے حوالے سے

جدید اور پس جدید دور کے مسلمان مفکرین کی آرا کے مطالعہ سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ مسلم مفکرین دور پس جدید کے مسائل سے نہ صرف غافل نہیں بلکہ ان مسائل کے حل کی تلاش میں کوشاں بھی ہیں۔ تاہم اسلامی فکر کی باگ ڈور زیادہ تر مذہبی علما کے ہاتھ میں رہتی ہے۔ ان میں سے بیشتر علما کا اندازفکر کسی حد تک غیرفکری کہا جائے تو غلط نہ ہوگا۔ یہ بدلتی دنیا کے ساتھ ایک انچ بھی چلنے کو تیار نہیں۔ فکری جمود کی بنا پر وہ مسائل کا وہ حل پیش کرتے ہیں جو ڈیڑھ دو ہزار سال قبل ممکن ہے قابل عمل رہا ہو لیکن آج کے دور میں ناقابل عمل ہے۔ مثلاً عورت کے حقوق سے انکار، پردہ کی پابندی، عہدرسالت کے زمانے کی سزاؤں اور تعزیرات پر اصرار، اجتہاد سے نظریاتی طور پر اتفاق لیکن فی الواقع انکار، سرمایہ داری نظام کی اس بنیاد پر حمایت کہ اسلام میں آزاد منڈی free enterprise کی ممانعت نہیں، اشتراکی نظام کی بعض خوبیوں سے فائدہ اٹھانے کے بجائے اس کو لادینیت کا ہم پلہ قرار دے کر مزدور، کسان اور غریب کے حقوق سے انکار۔ غربت، افلاس، بیکاری اور انسانی حقوق کی بحالی اور حفاظت کا ان لوگوں کے پاس کوئی مثبت پروگرام نہیں۔ "اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے" کا نعرہ بلند کرکے یہ لوگ قوانین سازی کو اسلام کی اصل سمجھ بیٹھے ہیں اور معاشرہ کی روحانی اور اخلاقی تربیت کی طرف سے مکمل طور پر غافل ہیں۔ کارخیر کے کوئی مثبت پروگرام ان لوگوں کے پاس نہیں۔ عوام میں جذبہ عمل پیدا کرنے کے لئے ان کے پاس کوئی تازہ فکر نہیں۔ نئی دنیا کے مسائل سے نبردآزما ہونے کے لئے انکے پاس کوئی ہتھیار نہیں۔ ان مسائل کو ایک ایک کرکے دیکھا جائے تو یہ ہر محاذ پر اپنا دفاع کرنے سے مجبور ہیں۔

(۱) مواصلاتی ٹکنالوجی مغرب سے آئی ہے۔ مواصلات کے سیلاب میں موتی بھی ہیں اور پتھر بھی۔ کیا مسلم دنیا کے پاس ایسا کوئی لائحہ عمل ہے جس کے ذریعہ وہ صرف موتی چن سکیں اور پتھروں سے بچ سکیں۔؟ کیا ٹی وی کو سنگسار کرکے اس ٹکنالوجی کی نفی کی جاسکتی ہے؟

(۲) تیزرفتاری جو نئی دنیا کی پہچان بن چکی ہے کہ اس کے خلاف کیا مسلم دنیا کے پاس کوئی حربہ ہے؟۔ مسلم دنیا مجموعی طور پر سست رفتار ہے۔ لیکن کیا سست رفتاری تیز رفتاری کا بدل ہوسکتی ہے؟ کیا بدلتی دنیا کی آندھی کا مقابلہ شتر مرغ کی طرح ریت میں سر چھپاکر کیا جاسکتا ہے۔؟

(۳) انسانی حقوق کا معاملہ بہت اہمیت کا حامل ہے۔ اس معاملہ میں مسلم ممالک کا ریکارڈ تاریخ میں کتنا ہی اچھا رہا ہو لیکن موجودہ زمانے میں قابل فخر نہیں۔ جاگیرداروں کے ذاتی قیدخانے' عورتوں کو محبوس کرکے ان سے جبری محنت لینا اور ان کی آبروریزی کرنا' ایسے سماجی حالات پیدا کرنا جن میں اقلیتی فرقوں کے لوگ آگے نہ بڑھ سکیں' قبائلی رسوم کو اسلامی جامہ پہناکر ان کی قبولیت پر جبریہ اصرار یہ تمام باتیں مسلم معاشروں کی بدنامی کا باعث ہیں۔

(۴) ماحولیاتی آلودگی نئی دنیا کے مسائل میں سے ایک ہے جس کے خلاف ماحولیاتی تحفظ کے بھرپور پروگرام مغرب میں آئے دن بنتے رہتے ہیں۔ لیکن اسلامی دنیا میں ماحولیاتی آلودگی صرف ایک نعرہ ہے۔ بیشتر مسلم دنیا میں نہ تو فرد کو ماحول کو صاف رکھنے کی تربیت دی جاتی ہے اور نہ اجتماعی طور پر ماحول کے تحفظ کے کوئی موثر قوانین ہیں۔ قانون ہیں بھی تو ان پر عمل مشکل سے ہوتا ہے۔ جہاں تک ایٹمی ٹیکنالوجی کا تعلق ہے' پاکستان کے علاوہ' جس نے ۱۹۹۹ء میں نیوکلیئر تجربہ کیا' مسلم دنیا کے بیشتر ممالک اس سے بے بہرہ ہونے کی وجہ سے فی الحال اس الزام سے اپنے آپ کو کسی حد تک بری کرسکتے ہیں کیونکہ تابکار ضائعات یا ایٹمی تجربات کے ذریعہ ماحول کو آلودہ کرنے کے مجرم نہیں۔ لیکن ماحولیاتی آلودگی کے دوسرے ذرائع پر مسلم دنیا کے ممالک کی کوئی ایسی گہری نظر نہیں۔ صنعتی ضائعات سے شہروں اور آبادیوں کو محفوظ رکھنے کی نہ کوئی پالیسی ہے نہ قانون ہیں۔ وبائی امراض سے بچاؤ

کے لئے ہم اس وقت اقدام کرتے ہیں جب ہمارے ممالک مختلف بیماریوں کی وبا کے لپیٹ میں آچکے ہوتے ہیں۔ کوڑا کرکٹ' پولیتھین کی تھیلیاں' کاغذ کی ردی کے ڈھیر' غلاظت' بول و براز کے انبار ہمارے شہروں اور دیہاتوں میں عام دیکھنے میں آتے ہیں۔ برساتی نالوں میں ڈوب کے مرنے والوں کی تصاویر اخباروں میں شائع ہوتی ہیں اور ہم وسائل کی کمی کا بہانہ کرکے ایسے ہر المیہ سے چشم پوشی کرلیتے ہیں۔

(۵) نسائیت کی تحریک مغرب میں زوروں پر ہے اور پس جدید دور کا خاصہ ہے۔ نسائیت سے منسلک نئی فکر کا اثر اسلامی دنیا میں بھی دیکھا جاسکتا ہے یہاں بھی خواتین کے حقوق پر دھواندار بحثیں ہورہی ہیں۔ لیکن مسلم دنیا میں خواتین کا مسئلہ شریعت کے دائرے میں ہی طے ہوتا ہے۔ قرآن اور سنت کی روشنی میں نئے قوانین بنانے کی ضرورت ہے۔ لیکن حیرت کی بات ہے کہ اسلامی دنیا میں ایک طرف تو عورت کے حقوق کی پامالی کی طرف بیداری بڑھ رہی ہے اور قرآن کی نئی تفہیم کے نعرے بلند ہورہے ہیں اور نسائیت سے وابستہ تحریکیں عورتوں کے حقوق پر زور دے رہی ہیں' دوسری طرف اسلامی معاشروں کی قانون سازی مکمل مردوں کے ہاتھ میں ہے اور اس دور میں عورت کے خلاف قوانین ابتداء اسلام اور از منہ' وسطیٰ کے مقابلہ میں کئی گنا زیادہ بن رہے ہیں۔ چادر اور چہار دیواری پر زور بڑھ گیا ہے۔ پاکستان میں سابق صدر ضیاء الحق نے عورت کی آدھی گواہی کا قانون جاری کردیا۔ اسی طرح حدود آرڈینس بھی عورت کے حقوق میں تخفیف کرتا ہے۔ نکاح کے وقت عورت کے لئے ولی کو لازم قرار دیا جارہا ہے۔ چودہ سو سال کے اسلامی کلچر میں کبھی بھی عورت پر اتنے جابرانہ قوانین نافذ نہیں کئے گئے۔ ایران میں بھی عورتوں سے ملازمتیں چھین لی گئیں اور انہیں گھر بیٹھنے کی ہدایت کی گئی۔ سعودی عرب میں عورت بینک کاری تک نہیں کرسکتی جبکہ ام المومنین حضرت خدیجہؓ تجارت کرتی تھیں۔ اعلیٰ طبقہ کی اکا دکا خواتین مثلاً پاکستان میں بے نظیر بھٹو اور بنگلہ دیش میں خالدہ ضیا اور حسینہ واجد کو وزراء اعظم کا عہدہ ملا لیکن اس لئے کہ ان کے والد یا شوہر اس سے قبل وزیراعظم رہ چکے تھے۔ ان خواتین کو ان کی ذاتی صلاحیتوں کو بنیاد پر نہیں بلکہ انکے خاندان کے مردوں کی وجہ سے عہدے ملے۔

اسلامی دنیا میں خواتین کے حقوق کے عنوان سے بے شمار انجمنیں موجود ہیں۔ ہر اسلامی ملک کی اپنی انجمنیں ہیں جو دوسرے ممالک سے رابطہ میں ہیں اور بظاہر خواتین کے حقوق سے متعلق بیداری پیدا ہورہی ہے۔ ریڈیو اور ٹیلی وژن پر خصوصی پروگرام نشر ہوتے ہیں جن میں خواتین کے حقوق پر دھواں دار بحثیں ہوتی ہیں۔ اقوام متحدہ نے ۱۹۹۲ء کو خصوصی طور پر "بچی" یعنی "گرل چائلڈ" (Girl Child) کا سال قرار دیا اور اس کے حقوق کے لئے بہت سارے پروگرام بنائے۔ ۱۹۹۴ء کی بیجنگ کانفرنس بھی اقوام متحدہ کی طرف سے خواتین کے سال کے عنوان سے منعقد ہوئی۔ مسلمان ممالک کے مندوبین نے بھی اس میں شرکت کی۔ پاکستان سے اس وقت کی وزیراعظم بے نظیر بھٹو خود کانفرنس میں پہنچیں۔ کانفرنس کے ایجنڈے پر خواتین کی سماجی' اقتصادی اصلاح کے نکات میں خاندان سازی کا مسئلہ بھی درپیش آیا۔ مسلم ممالک نے خاندان سازی کو اسلامی نقطہ نظر سے لازمی قرار دیا۔ مسلمان کسی ایسے معاشرہ کے لئے تیار نہیں جس میں خاندان سے متعلق اداروں کی گنجائش نہ ہو۔ مغربی جنسی بے راہ روی کی اصل وجہ خاندان سازی سے انکار ہے۔ جبکہ مسلم دنیا کی اخلاقی برتری خاندان سازی کی وجہ سے قائم ہے۔

یہ سب کچھ ہونے کے باوجود اسلامی دنیا میں خواتین کے حقوق ابھی تک مذاق بنے ہوئے ہیں۔ شرع میں عورت کی طرف سے طلاق کی گنجائش ہونے کے باوجود مسلمان مرد یہ حق عورت کو تفویض کرنے میں اپنی توہین سمجھتا ہے۔ عورت سے اقتصادی بوجھ اٹھوانے کے باوجود اسے اس کی محنت کے صلہ سے محروم رکھا جاتا ہے۔ گاؤں اور دیہاتوں میں عورت مرد کے ساتھ ملکر کھیتوں میں برابر کا کام کرتی ہے شہروں میں پتھر تک ڈھوتی ہے اور گھریلو ملازمہ کا کام انجام دیتی ہے۔ نچلے متوسط طبقے میں لڑکیاں صنعتی اداروں میں کام کرتی ہیں۔ متوسط طبقے کی لڑکیاں اسکولوں' کالجوں اور یونیورسٹیوں میں پڑھارہی ہیں۔ لیکن ان کی محنت سے کمایا ہوا روپیہ گھر کے لئے اشیاء خوردونوش پر خرچ ہوجاتا ہے اور مرد کی کمائی سے گھر' سواری اور دوسری جائدادیں خریدی جاتی ہیں لیکن میاں بیوی کے باہمی تنازعہ کی صورت میں مرد جائداد کا دعویٰ دار ہوجاتا ہے۔ عورت کو نہ تو اسکی اقتصادی محنت کا صلہ ملتا ہے نہ ہی گھریلو دیکھ بھال کا۔ مشکل وقت میں وہ اکثر بے گھر ہوجاتی ہے۔ مسلمان

ممالک میں ایسے مسائل کے لئے کوئی قوانین نہیں۔ شرع میں عورت کے حوالہ سے کم سے کم اجتہاد ہوتا ہے۔ بیشتر اسلامی قوانین کی تفسیر عورت کے حوالہ سے منفی انداز میں کی جاتی ہے۔ ہندوستان میں شاہ بانو کیس اور پاکستان میں شاہدہ پروین کیس اور اب حال ہی میں عورت کے لئے نکاح کے وقت ولی کی لازمی حیثیت پر اصرار کے حوالہ سے پاکستان میں سائمہ کا کیس مسلم معاشرہ کے اس دوغلہ رجحان کی مثالیں ہیں۔

نسائیت کی تحریک سے وابستہ عصر حاضر کے ناقدین کا کہنا ہے کہ روشن خیالی کے دور کے سیاسی، سماجی اور اخلاقی نظریات اقدار و عقائد تعصب پر مبنی ہیں۔ یہاں انسان کی خودمختاری، عقل کی بالادستی اور علم میں معروضیت اور غیرجانبداری کو بنیاد بناکر بلکہ ڈھونگ رچاکر مرد کی حاکیت قائم کی گئی۔ یہ سیاسی کھیل ہے جس میں علم اور عقل کو طاقت کے حصول کا ذریعہ بناکر استعمال کیا گیا ہے۔ نسائیت سے وابستہ ناقدین لنڈا اور فریز کا کہنا ہے کہ عقل کے مقابل میں مشاہدہ کو نسائی تحریک کی بنیاد بنایا جاتا ہے۔ ہر معاشرہ اور ہر کلچر کے الگ اسالیب اور پیرائے ہیں جن کے مشاہدہ کے بغیر عورت کی معاشرہ میں حیثیت کا صحیح مطالعہ نہیں ہوسکتا اور نہ صرف یہ آفاقیت کا رجحان صحیح ہے۔

(۶) پس جدید دور میں شہرکاری کا رجحان اسلامی دنیا میں بھی بڑھا ہے۔ گاؤں اور دیہاتوں میں سہولیات مثلاً پانی بجلی ہسپتال ڈاک خانہ وغیرہ میسر نہیں۔ اور نہ ملازمت کے مواقع ہیں۔ آمدنی کا ذریعہ زراعت کے علاوہ کچھ نہیں۔ چودھریوں وڈیروں امیروں کی حکمرانی ہے جن کے ظلم و ستم سے بھی غریب عوام تنگ رہتے ہیں لہٰذا دیہات کے لوگ شہر کی طرف ہجرت کرتے ہیں۔ مسلم ممالک میں شہرکاری کے کوئی معیاری پروگرام نہیں اور بڑھتی ہوئی آبادی کے مسائل کے حل کے لئے کوئی لائحہ عمل نہیں۔ مسلم دنیا کے مفکرین نے اس مسئلہ کی طرف توجہ دینے کی ضرورت ہی محسوس نہیں کی۔

(۷) ہجرت کا رجحان بھی مسلم دنیا میں بڑھا ہے۔ اسلامی ثقافت میں یوں بھی ہجرت ایک پسندیدہ عمل سمجھا جاتا ہے کیونکہ نبی کریمؐ اور انکے رفقاء و اصحاب نے ہجرت کی تھی۔ لیکن اب ہجرت زیادہ تر اقتصادی مواقع حاصل کرنے کے لئے کی جارہی ہے۔ یہ ہجرت تیسری دنیا کے مسلمان ممالک خصوصاً جنوبی ایشیا سے مثلاً پاکستان، بھارت، سری لنکا، بنگلہ

دیش، نیپال وغیرہ سے دولتمند مغربی اور عرب ممالک کی طرف ہو رہی ہے۔ اس ہجرت سے اسلامی دنیا میں تہذیبی مسائل پیدا ہو رہے ہیں اور نئی نسل کے تہذیبی رویے "کلچرل چین کیک" کے انداز کے بن رہے ہیں۔ مغرب اور اسلام کے اقدار گڈمڈ ہو کر رہ گئے ہیں اور کوئی نہیں جانتا کیا صحیح ہے اور کیا غلط۔ ہجرت کی افادیت اور اسکے لئے اللہ کی پسندیدگی سے متعلق ایرانی مفکر علی شریعتی نے Sociology of Islam میں بحث کی ہے اور ہجرت کو اسلام کے حوالہ سے خوشگوار عمل بتایا ہے۔

اختتامیہ

بقول فوکو یاما "تاریخ کا سفر ختم ہوا"۔ نئی صدی کسی نوزائیدہ بچے کی طرح جلد انگڑائی لے کر اٹھنے والی ہے۔ آزاد جمہوریت کا بگل دنیا بھر میں بج رہا ہے۔ مغرب میں آزاد جمہوریت فرد و جماعت دونوں کا خوبصورت خواب تھا جس کی تعبیر خواب سے بھی زیادہ حسین نکلی، اشتراکیت نے دم توڑ دیا، رجعت پسند قومیں سرنگوں ہوگئیں، مذہب کا راگ الاپنے والی دیوی نے اپنے کواڑ بند کرلئے اور دیا بجھا دیا۔ اب کوئی فکر دامن گیر نہیں۔ سرد جنگ کے خاتمے کے ساتھ ہی ساتھ سویت روس میں سفید جھنڈیاں لہرانے لگیں۔ پھر زیتون کی شاخیں جو امن کی علامت ہیں ہر چہار طرف بکھر گئیں۔

اکیسویں صدی کے حوالہ سے اب یہ سوچنے کی بات ہے کہ کیا واقعی موسم اتنا سہانا ہے جتنا کے لبرل ڈیموکریسی کے دعوداروں کو نظر آتا ہے یا یہ ایک فریب نظر ہے جس نے ہیروئن کے عادی کی طرح آزاد جمہویت کا خواب دیکھنے والوں کے اعصاب شل کردیئے ہیں اور اسے ہر تصویر رنگیں، ہر آواز گیت، اور ہر موسم خوشگوار نظر آتا ہے۔ اور پھر نشہ ٹوٹتے ہی حقیقت پوری ہولناکیوں کے ساتھ اسے اپنے شکنجے میں کس لیگی اور سسکا سسکا کر مار دے گی۔

یا پھر شاید موسم اتنا ہی لرزہ خیز ہے جتنا "نظریہ تنقید" کے دعویدار نومارکسیوں کا موقف ہے۔ کیا واقعی روشن خیالی کے دور کی عقلی تہذیب دیوالیہ ہوچکی ہے؟۔ کیا عقل کار ساز نے عجلت اور ناعاقبت اندیشی میں تمام چراغ بجھادیئے؟ کیا روشنی کے تمام مینار مسمار ہوگئے؟۔ کیا تہذیب خود اپنے دام میں پھنس جانے کے بعد اب اس سے باہر نہیں نکل سکتی؟۔

اسلامی دنیا کے حوالہ سے یہ تمام سوالات سنجیدہ غوروفکر کے متقاضی ہیں۔ اسلامی

دنیا کی حالت بین بین نظر آتی ہے۔ اب تک نہ فوکو یاما کی لبرل ڈیموکریسی اور نہ مشیل فوکو کی انفرادیت مسلم معاشرہ کو ریزہ ریزہ کرسکی ہے اور نہ ہی مارکس اور لینن کی اشتراکیت نے یہاں فرد کو مکمل طور پر بے دست و پاکردیا ہے۔ مسلم معاشروں کا اپنا مزاج ہے۔ انکی قوموں کی اپنی سماجی اخلاقیات ہے جو بظاہر عقلیت اور روحانیت کے توازن پر قائم ہے۔ ترازو ایک طرف جھک کر کبھی عقلیت کے پلہ کو بھاری کردیتا ہے اور کبھی سرہت اور روحانیت کے پلہ کو۔ ان دونوں کے درمیان توازن مشکل سے ہی قائم رہتا ہے۔ لیکن اسی توازن میں مسلمان کی فلاح ہے۔ عقلی تہذیب کی ٹکنالوجی اگر ایک عطیہ خداوندی ہے تو اس کی صارف ثقافت عذاب الٰہی۔ روحانیات کی خداترسی' محبت' اور جذبہ خدمت خلق رحمت الٰہی ہے لیکن قومی' ملکی اور بین الاقوامی معاملات میں فرد کی عدم دلچسپی منشا خداوندی کے خلاف ہے۔ اسی طرح آزاد جمہوریت اور اشتراکیت کے مابین بھی توازن قائم کرنے کی ضرورت ہے۔ جمہوریت نئے وقت کی آواز ہے اس کے طرف سے پیٹھ پھیرنا قرین عقل نہیں۔ لیکن ایرش فرام اور حابرماس کی نئی اشتراکیت کی انسان دوستانہ نصیحت پر کان نہ دھرنا بھی ہوشمندی نہیں۔ انفرادیت اور اجتماعیت کی بحث میں فرد کو قربان کئے بغیر بھی اجتماعیت کی حفاظت کی جاسکتی ہے۔ خاندان کی سلامتی' شادی بیاہ کے ادارے' اجتماعی عبادات کے مراکز' خاندانی تقریبات مثلاً عیدملن پارٹی' افطار پارٹی' روزہ کشائی کی تقاریب' موت اور غمی پر تعزیتی ملاقاتیں' محفل سخن' مشاعرہ' قوالی' بیمار کی عیادت وغیرہ اسلامی تہذیب کا ورثہ ہیں۔ ان کے برقرار رہنے ہی سے انفرادیت کی بے لگام تسکین سے باز رہا جاسکتا ہے۔ یہ تقاریب اور ملاقاتیں نیز بچوں اور نوجوانوں کے کھیلوں کے مقابلے وغیرہ سماج اور خاندانی نظام کو مستحکم کرتے ہیں۔ اس قسم کی تقاریب میں بے جا اصراف' نمو و نمائش آپس کی رنجشیں بسااوقات مسائل بھی کھڑے کرتی ہیں جن سے گریز یا کبھی صرف نظر اور کبھی دوسرے طریقوں سے بچا جاسکتا ہے لیکن ان اداروں کا برقرار رہنا بے حد ضروری ہے کیونکہ نئی صدی کے انفرادیت کے چیلنج کے خلاف یہی چھوٹے چھوٹے ادارے بے حد معاون ثابت ہوسکتے ہیں۔

اسی طرح گھروں' فلیٹوں کی تعمیر میں نئے اصول تعمیر یا فن تعمیر سے فائدہ اٹھانے کے

ساتھ ساتھ اسلامی طرز تعمیر کا بھی لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ مثلاً کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ گھروں میں لاؤنج سب سے بڑا اور کھلا کمرہ ہو تاکہ اہل خانہ یہاں بیشتر وقت ساتھ بیٹھ کر گزار سکیں؟ خوابگاہیں اور مہمانوں کا استقبالیہ کمرہ چھوٹا بھی ہو تو کوئی حرج نہیں کہ استقبالیہ کمرہ میں ایک وقت میں صرف چند لوگ ہی بحیثیت مہمان بیٹھتے ہیں۔ خواب گاہوں میں بھی ایک یا دو افراد ایک وقت میں آرام کرتے ہیں۔ جبکہ لاؤنج میں سب بیٹھ کر گپ شپ کرتے ہیں۔ پرانے طرز کے مکانوں میں والان اور صحن یہی مقصد پورا کرتے تھے۔

شہروں میں تعمیرات کے لئے ٹاؤن پلاننگ کرتے ہوئے اگر ایک ہی خاندان کے افراد کو زمینیں یا مکانات پاس پاس دیے جائیں تو خاندانی یگانگت اور قرب بھی برقرار رہے اور لوگ ایک دوسرے کے کام بھی آسکیں۔ مغرب میں خلوت کا بہت پرچار ہے۔ لوگ خلوت کو بنیادی حقوق کا مسئلہ بنائے ہوئے ہیں۔ خلوت کی افادیت سے انکار نہیں کہ یہ آدمی کو اپنی ذات کے ساتھ وقت گزارنے کا موقع فراہم کرتی ہے اور مداخلت بیجا سے محفوظ رکھتی ہے۔ لیکن خلوت پر بے جا زور نے آج اہل مغرب کو تنہائی کے عذاب سے دوچار کردیا ہے۔ لوگ اب جلوت کی لذت کو بھولتے جارہے ہیں۔ گھر اور محلہ داروں کا آپس میں مل بیٹھنا، گپ شپ، ہنسی مذاق کی محفلیں اگلے وقتوں کی نعمتیں تھیں جن کی ضرورت سے اکیسویں صدی میں بھی انکار نہیں کیا جاسکتا۔ تنہائی، تھکن، تشویش اور مایوسی کا مداوا اس سے بہتر طریقہ سے نہیں ہوسکتا کہ اہل خاندان اور اہل محلہ آپس میں مل بیٹھ کر شام یا رات کا کچھ وقت گزاریں۔

بیسویں صدی کے اس آخری عشرہ میں مسلمانوں کے یہاں بھی "مصروفیت" نے گھر کرلیا ہے۔ جسے دیکھو "مصروف" ہے۔ کسی کے پاس کسی کے لئے وقت ہی نہیں۔ ہر شخص اپنی "مصروفیت" کا بہانہ بناکر دوسرے سے جان چھڑانے میں "مصروف" ہے۔ خود غرضی اور تنگ دلی نے "مصروفیت" کا کارآمد نام اختیار کرلیا ہے۔ اسکے برخلاف دوسری کیفیت "بوریت" کی ہے۔ کوئی تنہائی سے "بور" ہورہا ہے، کوئی کسی دوسرے کی موجودگی سے "بور" ہورہا ہے، کوئی گھر میں شور ہنگامے سے "بور" ہورہا ہے، کوئی بے کاری سے "بور" ہورہا ہے، کوئی کام سے "بور" ہورہا ہے، کوئی کسی کی گفتگو سے "بور" ہورہا ہے کوئی کسی کی

خاموشی سے "بور" ہو رہا ہے۔ بوریت دیمک کی طرح ہر گھر کی چوکھٹ میں گھر بنا رہی ہے۔
باہمی محبت' رواداری' دلجوئی اسلامی روایتیں ہیں جو بوریت کا تیر بہدف علاج ہیں۔ کیا ان روایتوں کو پروان چڑھا کر ہم آنے والی صدی میں جان لیوا "بوریت" "تنہائی" "بے کیفی" کے عذاب کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔ اسلام میں اکیسویں صدی کے چیلنج کا مقابلہ کرنے کے لئے بہت توانائی موجود ہے۔ اس کی مثبت سماجی روایتیں اور برادرانہ تہذیبی رویہ ہی وہ توانائی ہے جن کی پرورش سے اسلامی تہذیب کی عمارت برقرار رہ سکتی ہے۔

اسلامی کلچر کے حوالہ سے نئی صدی کے چیلنج کا مقابلہ کرنے کے لئے ٹاؤن پلاننگ کی ضرورت ہے۔ مغرب میں بڑے بڑے سپرمارکیٹ اور ہائی وے (High Ways) اور بڑے بڑے پارکوں کی اہمیت سے انکار نہیں۔ لیکن لوگوں کے درمیان قرب اور محبت کی قدیم روایت کو برقرار رکھنے کے لئے ہر گلی اور نکڑ پر چھوٹی چھوٹی دکانیں' لائبریریاں اور کھیلوں کے میدان بھی ضروری ہیں۔ ان دوکانوں پر محلّہ کے افراد سودا سلف لینے کے ساتھ ساتھ ایک دوسرے کا حال چال بھی پوچھتے ہیں اور مل بیٹھ کر ایک دوسرے کے مسائل حل کرنے میں مددگار ہوتے۔ بچوں میں بھی پڑوسیوں سے محبت اور دکانداروں سے میل ملاپ کی وجہ سے ایک یگانگت کا احساس ہوتا ہے جو آج کے دور کی تنہائی اور اجنبیت کا بہت موثر توڑ ہے۔ مغرب کی سپرمارکیٹوں میں گاہک مکمل اجنبی ہوتے ہیں' ایک دوسرے کے پاس سے بے نیاز گزر جاتے ہیں' کسی کو کسی کے مسائل سے دلچسپی نہیں' کوئی کسی کا دوست نہیں۔ مغائرت' اجنبیت سارے معاشرہ میں سرایت کر چکی ہے۔

اسلامی معاشروں میں مسجدوں میں پانچ وقت نماز پڑھنے آنے والوں کو بھی ربط و تعلق کے بہترین مواقع میسر آتے ہیں۔ مغربی ممالک میں اول تو مذہب ہی کو دیس نکالا مل چکا ہے اور جہاں مذہب برقرار ہے بھی تو وہ ذاتی معاملہ سمجھا جاتا ہے۔ اور اگر کلیسا ہیں تو اس میں آنے والے عبادت گزار نہیں۔ چرچ میں یوں بھی ہفتہ میں ایک دفع صرف وعظ ہوتا ہے۔ اتوار کے اسکولوں میں حاضری دینے چند مخصوص لوگ جاتے ہیں۔ عام آدمی ان سے دور ہی رہتا ہے۔

اسلام میں دورِ جدید کے چیلنج کا مقابلہ کرنے کی جو توانائی موجود ہے اسکی وجہ

اسکی مغرب پر مذہبی اور اخلاقی برتری ہے۔ اور یہ روحانی برتری ہی مغرب کی مادی برتری کے برخلاف اسلام کو تمام عالم میں برقرار اور رائج رہنے میں مدد دے سکتی ہے۔

مغرب کی تنقیدی فکر کے جائزہ کے بعد یہ اندازہ ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے لئے فی الوقت مغرب کے چیلنج کا مقابلہ کرنے کے لئے دو تین معاملات پر خاص طور پر توجہ دینے کی ضرورت ہے۔ پہلا نئی ٹکنالوجی کا مسئلہ ہے جس سے مغرب کے تنقیدی مفکرین خبردار کررہے ہیں۔ دوسرا انفرادیت اور شخصی آزادی ہے جس کو اہل مغرب ایک بہت اہم قدر جانتے ہیں اور جس پر اہل اسلام کو اپنے انداز سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔ اور تیسرا بنیادی انسانی حقوق کا مسئلہ ہے جس کی غلط تفسیر مغرب میں مسائل پیدا کررہی ہے۔ بنیادی انسانی حقوق سے متعلق اہل اسلام اور اہل مشرق کو اپنا نقطہ نظر واضع کرنا ضروری ہے۔

جہاں تک دور روشن خیالی میں عقلیت کی اجارہ داری کا سوال ہے جس پر نظریہ تنقید نے توجہ ولائی اسلام کے حوالہ سے عقل معاون سے اونچا درجہ الہام کشف اور وحی کا ہے۔ لیکن جیساکہ اقبال کا موقف ہے یہ تجربات عقل کے متضاد نہیں بلکہ عقل ہی کے اعلیٰ و ارفع مقامات ہیں جن کو وہ کبھی وجدان کبھی دل، کبھی قلب، کبھی عشق اور کبھی جنون کا نام دیتے ہیں۔ ان تجربات سے گذرنے والا آزادی کی ایک ایسی منزل پالیتا ہے جس میں اسکی انفرادیت کو بھرپور اجاگر ہونے کا موقع ملتا ہے اور وہ غلامانہ اخلاقیات کی بجائے آقائی اخلاقیات کی مثال بن جاتا ہے۔ اس مقام پر فرد کی رضا ہی اسکے خالق برحق کی رضا بن جاتی ہے۔ آقا اور غلام کے درمیان فرق مٹ جاتا ہے۔

جب عشق سکھاتا ہے آداب خود آگاہی
کھلتے ہیں غلاموں پر اسرار شہنشاہی

آداب خود آگاہی سیکھنے کے لئے ٹکنالوجی کی نہیں بلکہ قرآن کو گلے لگانے کی ضرورت ہے۔ اس حد تک کہ "قاری نظر آتا ہو حقیقت میں ہے قرآن"

BIBLIOGRAPHY

Ahmed, Aijaz, *In Theory-Classes, Nations, Literatures Verso*, London-New York, 1992.

اس کتاب میں اعجاز احمد نے مغرب کے تیسری دنیا سے متعلق خیالات کی تنقید ادبی حوالے سے کی ہے اور پس ساختیت کی مخالفت میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ پس جدید دور کو سمجھنے کیلئے یہ تنقید کار آمد ہے۔

Ahmed Akbar S., *Towards Islamic Anthropology*. International Institute of Islamic Thought, Virginia.

Ahmed, Akbar S. *Pakistan Society*. Oxford, 1986.

Ahmed, Akbar S., *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*, London, Routledge & Kegan Paul, 1988.

اکبر ایس احمد پاکستانی ماہر سماجیات کی یہ کتاب مغربی دنیا کے لئے اسلام کی ایک اچھی تفہیم ہے۔ اسلام اور مغرب کے درمیان رویوں اور روایتوں کے فرق کی وضاحت کرکے احمد نے ان کے درمیان مفاہمت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔

Ahmed, Akbar S., *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, London, Routledge, 1992.

پس جدید دور کے چیلنج کا اسلامی رویوں کے تناظر میں ایک اچھا مطالعہ ہے۔ احمد کے مطابق اسلامی دنیا پوری طرح سے جدیدیت سے روشناس نہیں۔ مغرب کے پس جدید رویے اس کے لیے ناقابل قبول ہیں۔ مزید یہ کہ میڈیا نے اسلام کی مسخ شدہ تصویر پیش کرنے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ مغرب کو سمجھنا چاہے کہ میڈیا کی عمومی تصویروں سے اسلام بہت مختلف ہے۔

Ahmed, Akbar S. and Donnan, Hasting (eds.), *Islam, Globalization and Postmodernity*, London, Routledge, 1994.

Ajami Faud, The Summoning., *Foreign Affairs*, n.d.

al-Ashmawy, Muhammad Said, *Islam and The Political Order*, Council for Research in Values and Philosophy, Washington, USA, 1994.

Al-Qaradavi, Yusuf, *Islamic Awakening between Rejection and Extremism*, Virginia, IIIT, 1981.

Arshad, Syed Zeeshan, "Freedom in Modernist Discourse", *Pakistan Business Review*, July 1999, College of Business Management, Karachi

Bakhshayeshi, Aqiqi, *Ten Decades of Ulema's Struggle*, trans. Alaedin Pazargadi, Islamic Propagation Organization, Tehran, Iran, 1985.

اس کتاب میں ایران کے علما کی سو سالہ سیاسی جدوجہد کا مطالعہ کیا گیا ہے۔

Bleicher, J., *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge, 1980.

ترجمانیات یا (Hermeneutics) بحیثیت ایک فلسفے کے مغرب میں بہت مقبول ہوتا جارہا ہے۔ اس کتاب میں ترجمانیات کے موضوع پر اہم مفکرین کے مقالات کے اقتباسات اور تبصرے شامل ہیں۔ تنقیدی اور میٹیریلسٹ ہرمینوٹک کے درمیان فرق کی بھی وضاحت کی گئی ہے۔

Chaudhry, Rahmat Ali, *Woman's Plight*, Lahore, Islamic Publications Ltd, 1987.

نسائیت کی تحریک سے متعلق چودھری رحمت علی نے قرآن اور سنت کی روشنی میں عورت کے حقوق اور فرائض کی وضاحت کی ہے۔

Culler, Jonathan, On *Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca. Cornell University Press, 1982.

ژاک دریدہ ردساختیت کا علمبردار ہے۔ کتاب میں اسی نقطہ نظر کا تفصیلی جائزہ ہے۔

Davidsone, D, James and Bectmog Williams, *The Great Reckoning* London, Sidgwick and Jackson, 1992.

De Beauvior. *Simone, The Second Sex* trans. & ed. by H.M. Parshley, London, Jonathan Cape, 1953.

وجودیت کی تحریک سے وابستہ فرانسیسی مفکر سیمون ڈی بوائر (Simone de Bouvier) کی یہ تصنیف عورت سے متعلق اپنی نوعیت کی پہلی اہم کتاب ہے۔ فاضل مصنفہ مارکسی سوشلزم کو نئی عورت کے مسائل کے حل کیلئے لائحہ عمل کے طور پر پیش کرتی ہے۔

Derrida, Jacques *Of Grammatology*, Trans. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore, John Hopkins University Press, 1975.

Derrida, Jacques. *Writing and Difference*, Trans. Alan Bass. Chicago, University of Chicago Press, 1975; London, Routledge & Kegan Paul, 1978.

Derrida, Jacques. *Speech and Phenomèna and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Trans. David Allison, Evanston, Northwestern University Press, 1973, 1979.

Derrida,Jacques, *Dissemination*, Trans. Barbara Johnson, Chicago, Press, 1981; London, Athlone Press, 1981.

Derrida,Jacques, *Margins of Philosophy*. Trans. Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press. 1982; Hassocks, Harvester Press, 1982.

Derrida,Jacques. *Glas*. Trans. John Leavey and Richard Rand. *Lincin*, University of Nebraska Press, 1986.

Derrida, Jacques. *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*. Trans. Alan Bass, Chicago, Chicago University Press, 1987.

ڈریدا کی تمام کتابیں فلسفہ کے ساتھ ساتھ ادبی تنقید کے لحاظ سے بھی بہت اہم ہیں۔
رد تعمیری فکر میں درجہ کا اہم مقام ہے۔

Engineer. Asghar Ali, (ed.) *Status of Woman in Islam*, Delhi, Ajanta Publications, 1987.

اصغر علی انجینئر قرآن و سنت کی روشنی میں جدید عورت کے مسائل پر روشنی
ڈالتے ہیں۔ جدید تعلیم کو عورت کے لیے ناگزیر قرار دیتے ہیں۔

Esposito, John L., *Islam the Straight Path*, New York: Oxford University Press, 1988.

اہل مغرب کو اسلام سے متعارف کرنے کے لیے ایک مخلصانہ کوشش ہے۔
اسلام کے بنیادی عقائد، مختلف اسلامی تحریکات اور اسلامی عبادات، تصوف وغیرہ کا اچھا
جائزہ ہے۔

Esposito, John L., *Islam and Politics*, 3rd ed. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1991.

جان اسپوزیٹو عصر جدید کے ماہر اسلامیات ہیں۔ انہوں نے اسی کتاب میں اسلام
کی ایک مخلصانہ تصویر پیش کی ہے۔

Esposito, John L., *The Islamic Threat: Myth or Reality?* New York: Oxford University Press, 1992.

عصرحاضر میں مغربی دنیا اسلام کو اپنے لیے ایک خطرہ سمجھتی ہے۔ اسپوزیٹو اسے ان کا وہم بتاتا ہے۔ مغربی دنیا کو اسلام سے مفاہمت کی ضرورت ہے نہ کہ مستشرقین کی پیش کردہ اسلام کی مسخ شدہ تصویر پر ایمان لانے کی۔

Farid Arifa, "European Ethical Thought and Pakistani Culture in:*Pakistan Europe Ties*, Karachi, Area Studies Centre for Europe, 1987.

Farid Arifa, *Pakistani Culture Ki Riwayat*, (Urdu), Karachi Royal Book Co., 1993.

Farid, Arifa, "Islam in North America: Development of Community" *Journal of North American Studies*, Islamabad 1994.

Farid, Arifa, *Muslim Woman in World Religion's Perspective*, Karachi, University of Karachi, 1994.

اسلامی نسائیت کی تحریک سے وابستہ کتاب جس میں مذاہب عالم میں عورت کے مقام کا غیرجانبداری سے مطالعہ کیا گیا ہے اور قرآن و سنت کی روشنی میں عورت کی مرد کے مساوی حیثیت اجاگر کی گئی ہے۔

Farid, Arifa "Ethics And Environment", *Journal of European Studies*, Karachi, 1995.

Farooqi Ismael Raji-al *Cultural Atlas of Islam*, McMillan 1986.

Foucault, Michel, *Madness and Civilzation*, London. Tavistock, 1967.

Foucalt, Michel., *The Architecture of Knowledge*, London, 1972.

Foucault, Michel., *The Birth of Clinic*, London, 1973.

Foucault, Michel., *The Birth of Clinic*, Tavistock, London, 1973.

Foucault. Michel, *History of Sexuality*, Penguin London, 1981.

Fromm, Erich., *Revolution of Hope*.

Fromm, Erich., *Escape from Freedom*, New York: Farrar & Rinehart, 1941.

Fromm, Erich., *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*, New York: Rinehart, 1947.

Fromm, Erich., *The Sane Society*, New York: Rinehart, 1955.

Fromm, Erich., *The Art of Loving*, New York: Rinehart, 1956.

Fromm, Erich., *The Forgotten Language*, New York: Holt Rinehart & Winston, 1960.

ایرش فرام دورپس جدیدیت سے متعلق ہے۔ اس مفکر کا شمار نومارکسی اور نوفرائیڈی مفکرین میں ہوتا ہے۔ اسکے مطابق جدید تہذیب نے ایک غیر ہوشمند معاشرے کو جنم دیتا ہے۔ عقل کارساز نے انسان سے اس کی آزادی چھین لی اور اسے پابہ زنجیر کر دیا جس کے علاج کے طور پر وہ بنیادی انسانیت پروری کا نظریہ پیش کرتا ہے، جس میں محبت اور بھائی چارے کو نمایاں مقام حاصل ہے۔

Fromm, Erich., *The Heart of Man*, New York: Harper & Row, 1964.

Fromm, Erich., *The Anatomy of Human Desructiveness* New York: Holt, Rinehart, Winston, 1973.

Fromm, Erich., *To Have or to Be*, New York: Harper and Row 1979.

Fukuyama, Francis. "The End of History", *The National Interest*, no. 16 (summer) C-10.

Fukuyama, Francis., *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press, 1992.

آزاد جمہوریت کا علم بردار فوکویاما سوویٹ روس کی تحلیل کو آزاد جمہوریت کی فتح قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک تاریخ کا سفر ختم ہوچکا ہے اور اب امریکہ اور مغربی قوموں کو کوئی خطرہ لاحق نہیں۔

Gadamer, Han-Georg, *Philosophical Hermeneutics*, trans D. E. Lige, Berkeley: University of California Press 1976.

Gadamer, Han-Georg, *Reason in the Age of Science*, trans F. Lawrence, Cambridge, Mass: MIT Press, 1981.

Gadamer, Han-Georg, *Truth and Method*, New York Seabury Press, 1975, 2nd rev. edn., New York Crossroad, 1990.

فلسفہ ترجمانیات کا مبلغ گاڈیمر پس جدید دور کے علوم میں ترجمانیات کا اضافہ کرتا ہے اور اس فلسفے کو انسانی تہذیب کو سمجھنے کیلئے اہم ترین جانتا ہے۔ نئی دنیا کی تعبیر کے حوالے سے یہ علم ناگزیر ہے۔

Gellner, Ernest. *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Gellner, Ernest. *Postmodernism, Reason and Religion*, New York: Routeldge, 1992.

گیلنر نے اس کتاب میں اسلامی اور مغربی دنیا کے سامنے پس جدیدیت کے چیلنج کا مطالعہ کیا ہے۔ وہ اسلامی بنیاد پرستی اور مغرب کی موضوعیت دونوں پر تنقید کرتا ہے۔ وہ ایک معروضی صداقت کا قائل ہے لیکن وہ یہ سمجھتا ہے کہ اس کا اظہار مختلف معاشروں میں الگ الگ ہوتا ہے جس میں کوئی بھی کامل نہیں۔

Giddens, Anthony., *The Consequences of Modernity*, Polity Press, 1990.

Giddens, Anthony., *Modernity & Self-Identity: Self & Society in the Late Modern Age*, Polity Press, 1991.

اس میں گڈنز نے جدیدیت کے مسئلے کا دو زاویوں سے مطالعہ کیا ہے اور پس جدیدیت پر تنقید کی ہے۔

Guenon, Rene, *The Reign of Quantity and Signs of Time*, Lahore, Suhail Academy, 1985-86.

Habermas, Jurgen., *Toward a Rational Society: Student Protest, Science, and Politics*, trans. Jeremy J. Shapiro. Boston, Mass.:Beacon Press, 1971.

Habermas, Jurgen., *Knowledge and Human Interests*, trans. Jeremy J. Shapiro, New York: Beacon Press, 1972.

Habermas, Jurgen., *Theory and Practice*, trans. John Viertel. Boston, Mass.: Beacon Press, 1973.

Habermas, Jurgen , *Legitimization Crisis*, trans. Thormas McCarthy. New York: Beacon Press, 1976.

Habermas, Jurgen , *Communication and the Evolution of Society*, trans. Thormas McCarthy. New York: Beacon Press, 1979.

Habermas, Jurgen., *Theory of Communicative Action*, trans. Thomas McCarthy. 2 Vols. Cambridge, Mass: MIT Press, 1984.

Habermas, Jurgen., *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Fredrick Lawrence. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988.

Habermas, Jurgen., *Post-Metaphysical Thinking*, Cambridge, Mass: MIT Press, 1992.

ہیرماس بیں صدی میں جدیدیت کا ناقد ہونے کے باوجود اس کا سب سے بڑا مبلغ ہے۔ اور ادارہ سازی اور تہذیب کی تشکیل نو کو نئے انسان کے لئے ناگزیر سمجھتا ہے۔ اور عقل بحالی کے ذریعہ ہی اس کام کو ممکن جانتا ہے۔

Haddad. Yvonne Yazbeck, *Contemporary Islam and the Challenge of History*, Albany, State University Press, 1982.

Hashmi, Yousuf Abbas, (ed.) *Shariah Ummah & Khilafah*. Dr. I.H. Qureshi Chair, University of Karachi.

تین مقالوں پر مشتمل اس کتاب میں اسلام پر جدیدیت کی تنقید کا جواب دیا گیا ہے۔

Held, David *An Introduction to Critical Theory*, University of Califonia Press, 1980.

Hick, John., *The Myth of Christian Uniqueness.*

Hick, John., *Myth of God Incarnate*, London, SCM Press Ltd. 1977.

Hick, John., *An Interpretation of Religion*, Macmillan Press, 1989.

Hick, John. *The Metaphor of God Incarnate, Christology in Pluralistic Age*, Louisville, Kentucky, Westminister/ John Knox Press, 1993.

Hick, John. *The Rainbow of Faiths: Critical Dialogue on Religious Pluralism*, Kent, SCM Press, Ltd., 1995.

Hick, John., *The Fifth Dimension. An Exploration of the Spiritual Realm*. Oxford, One World, 1999

کثیرالمذہبیت کی تحریک سے وابستہ مشہور فلسفی اور الہیات دان نے اپنی مختلف کتب میں مذاہب کے حوالے سے پس جدیدیت کے چیلنج کا جواب دیا ہے۔

Huntington, Sameul P., "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs*, qtr., Summer, 1992.

International Institute of Islamic Thought.. *Towards Islamization of Discipline*. Islamization of Knowledge Series No.6, Herendon, Virginia.

International Institute of Islamic Thought, *Islamization of Knowledge Series*, No.5: *Islam: Sources and Purpose of Knowledge*, Herendon, Virginia, 1988.

اس کتاب میں دوسرے مقالات کے علاوہ اسماعیل فاروقی کا ایک مقالہ شامل ہے جس میں انہوں نے علوم جدید کی اسلامی تشکیل کے پروگرام کے مسائل اور اغراض و مقاصد پر بھرپور روشنی ڈالی ہے۔

International Institute of Islamic, Thought, Islamization of Knowledge Series I *General Principles and Work Plan*, Herendon, Virginia, 1989 ,

Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, edited and annoted by M. Saeed Shaikh, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1989.

Islamic Social Scientist, International Institute of Islamic Thought, Sept, 1989, Virginia.

یہ سہ ماہی رسالہ اسلامی علوم پر مضامین شائع کرتا ہے

Kearney, Richard. *State of Mind, Dialogue with Contemporary Thinkers*, New York University Press, 1993.

Khalil, Imad al Din, *Islamization of Knowledge: A Methodology*, Vergenia, IIIT.

Lodhi, M,K. *Islamization of Attitudes and practice in Science and Technology* IIIT, Virginia,1989.

Lyotard, J. F. *The Postmodern Condition : A Report on Knowledge*, Marchesten, 1994.

MacEoin Denis & al-Shahi Ahmed., *Islam in the Modern World*, Beckanham, Kent, 1983.

Marcuse, Herbert., *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press, 1955.

Marcuse, Herbert, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, New York: Oxford University Press, 1941.

Marcuse, Herbert., *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, 1964.

Marcuse, Herbert., *Negations: Essays in Critical Theory*, Boston: Beacon Press, 1968.

Marcuse, Herbert., *Counterrevolution and Revolt*, Boston: Beacon Press, 1972.

ہربرٹ مارکوزے کے مطابق جدیدیت، سرمایہ داری اور معاون عقلیت نے نئے انسان کو مفلوج کردیا ہے۔ ان کتب میں مارکوزے نے سرمایہ داری اور معاون عقلیت پر تنقید کی ہے۔

Maududi, S. Abul Ala, *Tanqeehat*, Lahore, 1939.

Maududi, S. Abul Ala, *Khilafah va Malukiat*, Delhi, 1967.

Maududi, S. Abul Ala, *Tafheem-al-Quran*, Lahore, Idara Taijumahal-Quran, 1975.

Maududi, S. Abul Ala. *Towards Understanding Islam*, trans. & ed. by Khurshid Ahmed, Ichhra, Idara Tarjuman-ul-Quran, Lahore, Pakistan, 1990.

مولانا مودودی کا شمار اسلامی بنیاد پرستوں میں ہوتا ہے اور اس کتاب میں مولانا نے اسلامی نظریات کے بنیاد پرست زاویہ نگاہ سے تفسیر کی ہے۔

Mayer, Ann Elizabeth. *Islam and Human Rights; Tradition and Politics*, London, Westview Press, 1991.

Mehboobani, Kishoare, *The Danger of Decadence: What the East can Teach The West*, Foreign Affairs, Vol. 72. No. 4 pp 10-14.

Mehmet, Ozau. *Islamic Identity and Development; Studies in Islamic Periphery*, London and New York, Routledge, 1990.

Mortimer, Edward., *Faith and Power: The Politics of Islam*, Vintage books, New York, Random House, 1982.

Nasr, Seyyed Hossein., *Ideals and Realities of Islam*

Nasr, Seyyed Hossein., *Three Muslim Sages*, Harvard, 1964.

Nasr, Seyyed Hossein, *Traditional Islam in the Modern World*, London & New York, KPI, 1987.

حسین نصر کا تعلق "روائتیت" کی اسلامی تحریک سے ہے۔ اس کے نزدیک پس جدیدیت کے چیلنج کا مقابلہ نہ تو جدیدیت کے ذریعے ممکن ہے اور نہ ہی بنیاد پرستی کے ذریعے۔ اسلامی "روائتیت" کی بنیاد میں ابن العربی کی الہیات کا فلسفہ کارفرما ہے جس میں تصوف کو واضح مقام حاصل ہے۔

Nasr, Seyyed Hossein., *The Need for a Sacred Science*, Curzon Press Ltd., 1993.

اس میں حسین نصر نے تصوف کو مقدس علم کہا ہے۔ یہ علم تمام دنیاوی علوم پر حاوی ہے اور انسانیت کی نجات اسی علم سے ممکن ہے کیونکہ یہ علم بندے کو خدا سے ملاتا ہے۔

Quddus, Syed Abdul., *The Islamic Revolution*, Lahore, Wajidalia Ltd., 1991.

Qutub, Syed, *Milestones*, trans,: S. Badrul Hasan, Karachi, International Islamic Publishers, 1981.

Reymond, Geuss,*The Idea of Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge, 1981.

Sardar, Ziauddin., *Science, Technology and Development in the Muslim World*, London: Croom Helm, 1977.

Sardar, Ziauddin., *The Future of Muslim Civilization*, London and New York: Mansell Publishing Limited, 1987.

Sarup, Madan, *An Introduction to Post structuralism and Postmodernism*, New York, Harvester, where sheef, 1993.

Savory. R.M. (ed.), *Introduction to Islamic Civilization*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

اس میں تہذیب اسلامی پر مقالات جمع کئے گئے ہیں۔

Schuon. Frithjof., *Understanding Islam*, trans. by D.M. Matheson, Lahore, Suhail Academy, 1985.

Shariati, Ali. *Sociology of Islam*

Shearmur, Jeremy., *The Political Thought of Karl Popper*, London & New York, Routelege, 1996.

یہ کتاب کارل پوپر (Karl Popper) کی سیاسی فکر کا ایک مطالعہ ہے جس میں پوپر کی آزاد جمہوری نظریات کی وضاحت کی گئی ہے۔

Toffler, Ahvin, *Future Shock*, London, Pan Books Ltd, 1971.

Trout, Jack with Steve Revikin. *The New Positioning*, New York, Mcgraw Hill, 1986.

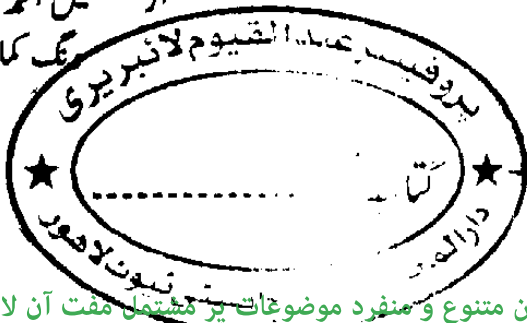
Watt. William Montgomery., *Islamic Political Thought*, Edinburgh, Edinhurgh University Press, 1968.

Watt. William Montgomery., *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1973.

Watt. William Montgomery., *Islamic Philosophy and Theology: An* Extended Survey, Edinburgh, University Press, 1985.

Watt. William Montgomery., *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London & New York, Routledge, 1988.

کس درجہ پراگندہ ہوئے سعی ہوس سے
پرواز جنوں کرتے ہیں ہم بال مگس سے(۱)!
اڑ اڑ کے گئے، زیرِ فلک، خستہ پروبال
لیکن نہ اڑے اونچا کبھی بام قفس سے!
صحرائے جنوں خیز میں بھٹکا ہی کئے نت
ملتی ہی نہیں راہ گو ڈھونڈی، بھی عدس سے
اک عرصہ رہے طوق غلامی سے نفس تنگ
ہیں خوش کہ بہت ڈھیلا ہے اب چند برس سے
ہے غلغلہ، دنیا ہے اب اک عالمی قریہ
مغرب ہے مگر چودھری آرام نفس سے
ڈالا ہمیں کس ساحری طاقت کے فسوں میں
وہ بانٹتے ہیں دنیا کو آپس میں ہوس سے
کمزور کو زنجیر ہے دنیا کی معیشت
سرکش ہو تو کس دیتے ہیں فرمان عسس سے
اب قید میں مغرب کی معیشت کے ہوئے بند
ڈھونڈیں گے کوئی چاک تو نکلیں گے قفس سے
اب لے کے کہاں جائینگے تہذیب کو اپنی؟
ابلاغ کا طوفاں ہے بہت تیز فرس سے!
جاتے ہیں نئی قرن کو سب قافلہ اقوام
آتی ہے ہمیں نیند مگر شورجرس سے!
شعلہ نہیں جوالہ ابھی مسلم کے جگر میں
ہوتی ہے کہاں تیز تپش آتش خس سے؟
مغرب نے کمند ڈالی ہے مریخ کے اوپر
اے کاش نظر آئے وہ مسجد کے کلس سے

از سہیل احمد فرید سہیل
ونگ کمانڈر ریٹائرڈ

(۱) پہلا شعر ماخوذ از بیدل ہے

جدید اور بعد از جدید تہذیب کے متعلق ڈاکٹر عارف فرید لکھتی ہیں:

"جدیدیت کا نصب العین انسان کو آزادی سے ہمکنار کرنا تھا۔ اس نصب العین کا حصول اہل جدیدیت کے مطابق عقل کے ذریعہ ہی ممکن تھا۔ لہٰذا مختلف طبعی اور معاشرتی علوم جن کی اساس عقل پر تھی جدیدیت کے دست راست بن کر حصول آزادی کے لئے کوشاں ہوگئے۔ جدیدیت کا نصب العین اس کے ناقدین کے مطابق پورا نہ ہوسکا کیونکہ جدید انسان ایک قسم کی غلامی سے آزاد ہوکر دوسری قسم کی غلامی کا شکار ہوگیا....."۔

"جدیدیت کی اساس عقل پر تھی۔ ایجابی علوم کی بالادستی' ثبوت' شہادت' جدیدیت کی عقلیت کے پیمانے تھے۔ اگر کوئی یہ سمجھے کہ پس جدیدیت کسی لحاظ سے جدیدیت سے سوا ہوگی تو یہ اسکی غلط فہمی ہوگی۔ پس جدیدیت دراصل جدیدیت سے بالکل الٹ بیسویں صدی کے آخری چند عشروں کا مظہر ہے۔ جس میں انسانی تاریخ تہذیب' ایک لحاظ سے اختتام پذیر ہوگئی۔ پس جدید دور میں تہذیب کے تمام سنگ و خشت خس و خاشاک کی طرح بہہ گئے اور "مطلقیت" اور "آفاقیت" کے تمام خواب بکھر گئے۔ اب اس کی جگہ حددرجہ اضافیت' بے معنویت' بے مقصدیت' بے اطمینانی' بے زاری' بددلی اور بے کیفی رائج ہوگئی....."۔

"جس طرح انسانی جسم بعض اوقات اینٹی بوڈیز پیدا کرکے اپنے صحتمند خلیوں کے خلاف خود جنگ کا آغاز کرتا ہے اسی طرح انسانی تہذیب نے اپنے لئے خود دشمنی کے سامان پیدا کروئے اور تہذیب اپنے آپ کو ایک ایسے موڑ پر لے آئی جہاں اس کی پیدا کردہ ٹکنالوجی جو ابتداء" ایک انعام تھی اب خود اس کے لئے ایک چیلنج بن گئی۔ پہلے صنعتی انقلاب اور نظام سرمایہ داری کا نفاذ' پھر نیپام بم' ایٹم بم اور تخریب کاری کے دوسرے آلات' پھر سامان آسائش اور زیبائش کی بھرمار کے نتیجہ میں کنسیومر کلچر انسان دشمنی پر اتر آیا اور انسان لاشعوری طور پر ایک ایسے منحوس دور میں اتر آیا جس میں خود اس کی قائم کردہ تہذیب ایک طاعون کی وبا کا سامان بن گئی۔"

اسلام میں پس جدیدیت کے چیلنج کا مقابلہ کرنے کی جو توانائی موجود ہے اسکی وجہ اسکی مغرب پر مذہبی اور اخلاقی برتری ہے۔ اور یہ روحانی برتری مغرب کی مادی برتری کے برخلاف اسلام کو دنیا میں رائج رہنے میں مدد دے سکی ہے۔ مسلم معاشروں کا اپنا مزاج ہے اسکی قوموں کی اپنی سماجیات ہے جو عقلیت اور روحانیت کے توازن پر قائم ہے۔ ترازو ایک طرف جھک کر کبھی عقلیت کے پلہ کو بھاری کردیتا ہے اور کبھی سریت اور روحانیت کے پلہ کو۔

PRINTED AT KARACHI UNIVERSITY PRESS